مجلّة جامعة المعارف

Al Maaref University Journal

دوريّة أكاديمية محكّمة متخصّصة بالعلوم والإنسانيات

العدد الثالث | 2021

رئيس التحرير

طلال عتريسي

مدير التحرير

فادي ناصر

المدير المسؤول

كمال لزّيق

سكرتاريا تنفيذية

رنا فقيه

الهيئة العلمية الإستشارية

(بحسب الترتيب الأبجدي)

إدريس هاني / المغرب

الهزيلي المنصر/ تونس

سيف دعنا / فلسطين

عبد الأمير زاهد/ العراق

علي زيتون / لبنان

غيضان السيد علي/ مصر

أحمد حسين شريفي/ إيران

هادي فضل الله / لبنان

التدقيق اللغوي | **زهراء دخيل**

الإخراج الفني | eight

Issn 2709-3743

4 الافتتاحيّة

ملف العدد

12 | الدّين في العمليّة الحضاريّة بين الإسلام والغرب — حبيب الله بابائى

37 | رؤى غربيّة لمستقبل الغرب — الطاهر محمد الشريف

72 | الغرب والشَّرق، مخاضات القُوَّة والضَّعف — الهزيلي المنصر

96 | الاحتلال الذَّاتيّ آليّات الاستتباع النَّاعم للقِوَى الغربيّة — هادي قبيسي

115 | تداعيات هيمنة الغرب على العالم الإسلاميّ عبر استخدام القُوَّة الصَّلبة — جاسم يونس الحريري

138 | الاتّجاه الإسلاميّ الرَّافض للحضارة الغربيّة — غيضان السَّيد علي

166 | المُسلمون والحضارة الغربيّة: قراءة في منحى الاستقلال ورفض التَّبعيّة — علي الحاج حسن

186 | المشروع الحَضاريّ البديل: أبعاده الإنسانيّة والأخلاقيّة والثَّقافيّة — أحمد حسين شريفي

دراسات

198 | نظريات أصل اللغة في كتاب «الخصائص» وموقف ابن جني منها — إيهاب حمادة

211 | فنون البلاغة في خطب الحرب عند الإمام علي — زهراء علي دخيل

مراجعة كتاب

238 | تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب — فضل بدير

247 | عالم ما بعد أميركا — ميرفت إبراهيم

الافتتاحيَّة

ليست المرَّة الأولى الَّتي تطرح فيها على بساط البحث قضيّة علاقة العرب والمسلمين مع الغرب ومع الحضارة الغربيَّة. لقد بدأ هذا النّقاش منذ القرن التَّاسع عشر بعدما احتلَّت الجيوش الأوروبيَّة بلدانًا عربيّة وإسلاميَّة، وبقيت فيها لسنواتٍ طويلة. كما حصل مثل هذا النّقاش قبل قرون عدَّة مع الحملات الصَّليبيَّة المُتتالية الَّتي اجتاحت العالم الإسلاميّ «لتحرير الأراضي المُقدَّسة». وفي كلّ تلك المرّات لم يكن النّقاش بين الطرفين؛ أي الغرب من جهة، والعالم الإسلاميّ من جهة مقابلة؛ بل كانت الأسئلة تطرح من داخل كلّ عالم بشكل منفصل عن الآخر. فالمسلمون كانوا يُفكِّرون من موقع المغلوب الَّذي احتلّت بلاده وتفكَّكت وخضعت للهيمنة الغربيّة، وكيف يتعاملون مع ذلك المُحتلّ؟! في حين، كان الغرب ، من جهته، يفكر في كيفيّة إدارته البلدان والشعوب الَّتي وقعت تحت سيطرته من موقع المُتعطّش لنهب الثَّروات، وتوسُّع النُّفوذ، ودوام الاحتلال.

واجه العالَم الإسلاميّ ما عُرف بصدمة الغرب بعد احتلال الدُّول الأوروبيَّة المباشر لبلاد المسلمين في منتصف القرن التَّاسع عشر، بعدما نجح الغرب في تفكيك الدَّولة العثمانيّة «الرجل المريض»، وإنهاء وجودها في مطلع القرن

العشرين، وفي تقسيم الشُّعوب العربيّة إلى دول وكيانات، كان أخطرها وأقساها زرع كيان غريب في قلبها هو «إسرائيل». ولم يتوقّف الأمر عند ذلك الحدّ؛ فسياسات التَّدخُّل، ودعم ذلك الكيان، والتَّرويج للثَّقافة الغربيَّة، لم تتوقَّف منذ ذلك الوقت إلى اليوم. لا؛ بل تتباهى بعض الدُّول الغربيّة بفرض عقوبات على دولٍ وشعوبٍ وتنظيماتٍ في بقاع عدّة من العالم، والتَّضييق عليها اقتصاديًّا وسياسيًّا لإخضاعها واستتباعها.

لقد اقتحم الغرب حياة المسلمين والعرب وهو مُتقدِّم بالتّقنية، ومُدجَّج بالسِّلاح، وقدّم نفسه حضارةً أنموذجيَّة لا يرقى الشَّكّ إليها، تمتلك زمام المعرفة والثَّقافة والسَّيطرة على المستقبل. ولجأ إلى من يساعده في ديمومة مشروعه ذلك من نُخبٍ، ومُثقَّفين، وباحثين في مختلف الدِّراسات والعلوم الإنسانيَّة.

ناقش العلماء والمفكّرون بمختلف اتّجاهاتهم، ورجال الحكم والدَّولة في بلداننا قضيّة ذلك الغرب. كيف نفهمه؟ كيف نتعامل معه؟ وهل هو الأنموذج الحضاريّ الَّذي يجب الالتحاق به وتقليده، أم هو أنموذج الهيمنة والسَّيطرة والنّهب والاحتلال الَّذي يُفترض أن نواجهه ونرفض استمرار وجوده؟! وانقسم أولئك إلى أكثر من اتّجاهٍ في التَّعامل مع تلك التَّحدِّيات: الفكريّة، والدِّينيّة، والسِّياسيّة الَّتي اقتحمت حياتهم دفعةً واحدةً. فمنهم من اعتقد الالتحاق بالغرب المُتفوّق وتقليده سيحقّق للشُّعوب العربيّة والإسلاميّة النّهضة المفقودة. ولذا، دعا أصحاب ذلك الاتّجاه إلى تقليد الغرب في كلّ منتجاته الثّقافيّة والتّعليميّة والجامعيّة والإداريّة والعسكريّة ...في حين، دعا الاتّجاه المُتوجِّس من الغرب إلى الحذر، وإلى التَّمييز بين منتجات الغرب الفكريَّة والماديَّة؛ بحيث يتمّ رفض الجانب الفكريّ، وقبول الجانب المادّيّ التّكنولوجيّ الَّذي لا يثير أيّ هاجس أخلاقيّ، أو ثقافيّ بالنّسبة إليهم... إلى من رأى في الغرب مشروع هيمنة وغلبة واستعلاء لا يمكن القبول به، وتجلّى ذلك الاتّجاه في حركات المقاومة الَّتي واجهت الاحتلال الغربيّ منذ القرن التَّاسع عشر إلى اليوم.

ما الَّذي تغيَّر منذ أكثر من قرن إلى اليوم؟

قمنا بتقليد الغرب في مناهج التّعليم في جميع المراحل الدِّراسيّة وخاصّة في المرحلة الجامعيَّة، وفعلنا الأمر نفسه في التَّنظيم الإداريّ، وفي مشاريع التَّنمية، وفي تدريب الجيوش، وفي المرجعيّات الدّستوريّة والقانونيّة...ونقلنا إلى

طلَّابنا رؤى مُفكِّري الغرب وعلمائهم ونظريّاتهم في العلوم الإنسانيَّة والاقتصاديَّة والسِّياسيّة؛ تلك النَّظريّات الَّتي سوّغت النّهب، والعقوبات، والخنق الاقتصاديّ، والحروب الاستباقيّة،... وحفظنا تلك النّظريّات، ثمّ قمنا بتدريسها في جامعاتنا طَوال عقود... ومع ذلك، لم تتحقَّق النَّهضة المنشودة والمُتوقّعة من تقليد الغرب، لا؛ بل زادت التَّبعيَّة.

بعد نحو مئة عام من استقلال الدُّول العربيّة والإسلاميّة لا يزال الغرب يتعامل معنا، ومع شعوب العالم الأخرى غير الغربيّة بالعقليّة نفسها: المُتحضِّر في مقابل البدائيّ وغير المُتمدِّن. لا؛ بل يحسب الغرب نفسه صاحب رسالة لنشر المدنيَّة والحضارة، وقد قالتها فرنسا بصراحة عندما احتلَّت الجزائر، أنَّها تقوم بِمَهمَّة تحضير (من حضارة) للشَّعب الجزائريِّ. وكذلك فعلت بريطانيا عندما احتلّت الهند. أمَّا ذريعة التَّمدين في القرن العشرين فهي نقل الديمقراطيّة حتَّى بالاحتلال المباشر والتَّدخُّل العسكريّ.

ما الَّذي تغيّر منذ أكثر من قرن إلى اليوم؟

لقد فَقَدَ الأنموذج الغربيّ سحره، ولم يعد الغرب يقينًا. أسهم هو نفسه في زوال ذلك اليقين على مختلف المستويات: الثَّقافيَّة، والاقتصاديَّة، والسِّياسيَّة، والإنسانيَّة.

- فعلى المستوى الاقتصاديّ، تبيّن أنّ الأنموذج الغربيّ العالميّ في خدمة الأثرياء أصحاب المؤسّسات والشّركات الكبرى. وها هم الفقراء قد ازدادوا فقرًا والأغنياء غنًى. ولم تفلح جهود الأُمم المتَّحدة، على مرِّ العقود، والبرامج والخطط في انخفاض نسبة الفقر.
- وتبيّن على المستوى السِّياسيّ أنَّ ديمقراطيّة الغرب انتقائيّة ومخادعة، فهي إلى جانب الاستبداد إذا كان في خدمة مصالحها، وضدّ الشُّعوب إذا كانت تريد الاستقلال والتَّحرُّر من الاحتلال.
- وعلى المستوى الإنسانيّ، كشف وباء كورونا مدى لا إنسانيّة الغرب في التَّعامل بين دُوَلِهِ من جهة، ومُواطنيه أنفسهم من جهة أخرى.

لقد تغيّر العالم. إنّ أفول الغرب الَّذي تحدَّث عنه وتنبّأ به بعض المفكِّرين الغربيِّين قبل عقود بات اليوم أكثر واقعيّة.

لقد تراجع بريق «الأنموذج الغربيّ» منذ بضعة عقود، ولم يعد هذا الأنموذج

وحضارتـه، لا فـي عيـون المسـلمين والعـرب، ولا فـي عيـون غيرهـم مـن شـعوب العالـم مرجعيّـةً يقينيّـةً. فقـد تنامـت الهُويّـات الثَّقافيّـة والدِّينيّـة خلافًـا لتوقّعـات العولمـة، وشـهد العالـم الإسـلاميّ صحـوةً اسـتعاد معهـا المسـلمون ثقتهـم بالإسـلام بوصفـه مرجعيّـةً حضاريّـةً وثقافيّـةً راهنـةً ومسـتقبليّةً. كمـا شـهد الغـرب نفسـه تفاقـم مشـكلات عميقـة سياسـيّة وأخلاقيّـة واقتصاديّـة لـم يُقـدِّم إجابـات شـافية ومُرضِيـة عنهـا، أثـارت حتَّـى لـدى علمـاء غربيِّيـن ومُفكّريهـم أسـئلةً عـن مسـتقبله، ووحدتـه، وتصـدُّع أنموذجـه الحضـاريّ، خاصَّـة أنَّ الغـرب كان يعـوّض عـن ذلـك التَّصـدُّع الحضـاريِّ بمزيـدٍ مـن تقـدُّم آلتـهِ العسـكريَّة، والعـودة إلـى الاحتـلال والتَّدخُّـل المباشـر.

بـات السُّـؤال عـن المنشـأ الفكـريّ والفلسـفيّ لهـذا الغـرب بدهيًّـا ومنطقيًّـا بعـد أنْ اسـتغرق فـي الاسـتعلاء والهيمنـة والحـروب والإبـادات. بـات هـذا السُّـؤال مُلحًّـا بعـد مؤشّـرات أفـول الغـرب في مطلع القـرن الحالي، إثـر صعـوده الكبيـر في القرنيـن الماضِيَيْن...فالولايـات المتّحـدة باتـت عاجـزة عـن إخفـاء مـا بلغتـه مـن تدهـورٍ فـي أنظمتهـا السِّياسـيّة والاقتصاديّـة، ولـم يعـد بمقدورهـا ردم الهَـوَّة الَّتـي تـزداد انكشـافًا بيـن تغـوّل قدراتهـا العسـكريّة الصَّلبـة، ومنجزاتهـا الثَّقافيَّـة النَّاعمـة الفنّيَّـة والسِّـينمائيَّة والإعلاميَّـة الَّتـي تُسـوّغ شـنّ الحـروب علـى شـعوب العالـم. وهـا هـي أوروبـا تخسـر السِّـباق نحـو الأنمـوذج العالمـيّ، بعدمـا فشـلت فـي أنْ تبقـى قُـدوةً ثقافيّـةً وحضاريّـةً، وبعدمـا عجـزت عـن فـكّ تبعيّتهـا للولايـات المتَّحـدة، وحـلّ مشـكلاتها مـع العالـم الإسـلاميّ. وهـا هـو الرَّئيـس الفرنسـيّ نفسـه امانويـل ماكـرون يقـرّ فـي مؤتمـر للسّـفراء، تنـاول السِّياسـة الخارجيّـة لبـلاده: «نحـن نعيـش حقبـة تمثّـل انتهـاء الهيمنـة الغربيّـة علـى العالـم... يجـب إعـادة التَّفكيـر بالنِّظـام الدّولـيّ القائـم».

كمـا كتـب علمـاء ومفكـرون كُثُـر عـن انهيـار أميـركا، أو إعـادة إنتـاج نفسـها؛ لتصبـح دولـة داخـل «السّـور» كمـا هـو حـال الإمبراطوريّـة البريطانيّـة الَّتـي تفكّكـت وعـادت دولـةً عاديّـةً، شـأنها شـأن بقيّـة الـدُّول.

مـن أهـمّ مـن كتـب عـن توقُّـع ذلـك الانهيـار الأميركـيّ ألفيـن توفلـر، وكذلـك المـؤرّخ والمُفكّـر الأميركـيّ بـول كينيـدي، فـي كتابـه «صُعـود القِـوَى العظمـى وسـقوطها»، الصـادر في العـام ١٩٨٨م، الّـذي رأى فيـه أنّ الولايـات المتّحـدة تتراجـع علـى المسـتوى الاقتصـاديّ، وأنّ ذلـك التَّراجـع إذا مـا اسـتمرّ سـينعكس علـى الأبعـاد

الأخرى لعناصر القوّة الأميركيّة. وخلص إلى أنّ الإنفاق العسكريّ الكبير، فضلًا عن الالتزامات الإنفاقيّة الواسعة، أصبحت فوق طاقة الولايات المتّحدة. وانتهى إلى التّحذير من أنّ الاتّجاه الحالي سوف يؤدّي إلى أن تواجه أميركا المصير الّذي واجهته قِوَى إمبريالية سابقة.

هناك كتابات كثيرة عن انهيارٍ أميركيٍّ وشيكٍ، نشرها كتّابٌ كبار، أمثال: المُحلِّلين الاقتصاديَّين هاري فيجي وجيرالد سوانسون، في كتابيهما: «سقوط أميركا قادم فمن يوقفه؟». وكذلك رونالدهوايت في كتابه «صعود أميركا كقوة عظمى وهبوطها»، ومستشار الأمن القوميّ للرئيس كارتر، زبغنيو بريجنسكي، في كتابه «خارج نطاق السَّيطرة أو الانفلات»، والفيلسوف الفرنسيّ روجيه غارودي في كتابه «أميركا طليعة الانحطاط»، والخبير الفرنسيّ إيمانويل تود في كتابه «ما بعد الإمبراطوريّة»...

لم تعد الحضارة الغربيّة أنموذجًا مُقنعًا لشعوب العالم. وإذا كان الغرب لا يزال مهيمنًا بقوّته العسكريّة؛ فذلك لا يعني أنّ حضارته كذلك. أمّا تقدُّمه على المستويات التّكنولوجيّة والرَّقميّة والسّيبرانيّة، من أجل السَّيطرة والتَّجسُّس والتَّنافس والتَّسويق، فذلك ليس من مؤشِّرات البُعد الإنسانيّ للحضارة.

لا يمكن تجاهل ما يجري في الغرب من تحوّلات؛ فالعالم الإسلاميّ مجاور لذلك الغرب، وهو الَّذي تأثّر به وعاش تحت احتلاله سنوات طويلة. ولا يزال الغرب فاعلًا ومؤثّرًا في كثير ممّا يجري في البلدان العربيّة والإسلاميّة. لكن نظرة أولئك إلى ذلك الغرب قد تغيّرت، ولم تعد نظرة دهشة وإعجاب كما كانت في القرن التَّاسع عشر. بات كثير من المفكّرين والباحثين، ومن الحركات الإسلاميّة باتّجاهاتهم وتجاربهم المختلفة، ومن موقع استعادة الثّقة بالذَّات، يطرحون بثبات أكبر رؤى وبدائل نقديّة حضاريّة وإنسانيّة وأخلاقيّة لذلك الغرب.

لم يعد من المُمْكِن اليوم أن نتجاهل من مِنظار البحث العلميّ كيف نشأ الغرب الَّذي يطلق عليه بعض المفكّرين «أسطورة الغرب». وكيف أسّس ذلك الغرب فكريًّا وعمليًّا لسياسات التَّوسُّع والهيمنة؟ إلى ما يقرّ به كثير من الباحثين الغربيِّين من مؤشّرات أفوله الَّتي باتت جليّة واضحة.

في هذا النقاش التَّاريخيّ والرَّاهن عن علاقة بلداننا العربيَّة والإسلاميَّة مع

الغـرب، ومـع المسـتقبل الإنسـانيّ الَّـذي نريـده مـع مختلـف شـعوب العالـم، عقـدت كليـة الأديـان والعلـوم الإنسـانيّة في جامعـة المعـارف مؤتمـرًا دوليًـا بعنـوان «تحديـات الحضـارة الغربيّـة، مقاربـات عربيّـة واسـلاميّة» تـمّ نشـر الأوراق البحثيـة التـي قدّمـت فيـه فـي هـذا العـدد مـن المجلـة .

طلال عتريسي

ملف العدد

الدّين في العمليّة الحضاريّة بين الإسلام والغرب

حبيب الله بابائی*

ملخص

تتجلّى ماهيّة الحضارة الإسلاميّة عندما تتّضح أوجه الشَّبه والتَّمايُز بينها وبين الحضارات المنافسة. وأحد الحضارات المنافسة للحضارة الإسلاميّة، الحضارة الغربيّة الّتي تختلف اليوم مع الحضارة الإسلاميّة بشكلٍ جذريّ، كما أنّ هناك فروقًا مُهمّة في مسار تشكّلها وماضيها عن تشكّل الحضارة الإسلاميّة. وإنّ ما تتمحور حوله هذه المقالة وتؤكّده هو، الدراسة المقارنة لتاريخ تشكّل الحضارتَيْن: الغربيّة والإسلاميّة واختلافاتهما الجذريّة في مسارهما التَّاريخيّ. ولا تبحث هذه الدراسة المقارنة جميع العناصر الحضاريّة؛ بل تركّز حصرًا على عنصر الدّين ومكانة الدّيانة المسيحيّة في الحضارة الغربيّة والدّيانة الإسلاميّة في الحضارة الإسلاميّة، وتعمل على دراسة ذلك في ثلاث مراحل؛ التأسيس، والنّموّ، والأفول في كلٍّ من الحضارتين. وفي هذه المقالة، تمّ تفسير مصير الحضارة الإسلاميّة بشكلٍ مختلفٍ تمامًا عن تاريخ الحضارة المسيحيّة، وسيتمّ لحاظ تاريخ هذين الديانتين في هاتين

* رئيس قسم الأبحاث الحضارية والدراسات الاجتماعية بالمعهد العالى للعلوم والثقافة الإسلامية في قم المقدسة، حائز على شهادة دكتوراه من جامعة طهران في مجال التاريخ والحضارة.

الحضارتيـن، بوصفهمـا أحـد نقـاط الارتـكاز فـي التَّفـاوت بيـن هاتيـن الحضارتيـن.

مقدّمة

فـي كلا العمليّتيـن الحضاريّتيـن، للدّيـن المسـيحيّ فـي الحضـارة الغربيّـة نصيـبٌ مختلـف عـن الديـن الإسـلاميّ فـي الحضـارة الإسـلاميّة، حيـث يحتـلّ كلٌّ منهمـا مكانـة مُتمايـزة عـن بعضهمـا بعضًـا. والإشـكاليّة الأسـاس الـذي تسـعى هـذه المقالـة إلـى الإجابـة عنهـا هـي: إيضـاح هاتيـن المكانتيـن ومقارنتهمـا ببعضهمـا بعضًـا، مـن أجـل دراسـة ومقارنـة نصيـب كلّ مـن الإسـلام والمسـيحيّة ومقارنتهمـا وإسـهامهما فـي تكويـن الحضارتيـن: الإسـلاميّة والغربيّـة. ويمكـن لهـذه الدراسـة والمقارنـة أن تكـون إحـدى نقـاط التَّحـوُّل فـي التَّمييـز بيـن الحضارتيـن: الإسـلاميّة والغربيّـة؛ كمـا أنّـه مـن المُمكـن الإضـاءة على النّقـاط المشـتركة بين هاتيـن الحضارتيـن. وبمعرفـة أنّ الحضارة تعنـي « أكبـر نظـام للعلاقـات الإنسـانيّة»، عندئـذٍ يُطـرح السّـؤال الآتـي: كيـف كان تصـرّف الإسـلام والمسـيحيّة فـي إيجـاد التغيّـرات الحضاريّـة الكبـرى فـي السّـياقات غيـر الدينيّـة؟ فهـل طـوى الإسـلام، أو المسـيحيّة، فـي بنـاء المجتمـع الدينـيّ الكبيـر، مسـارًا منطقيًّـا فـي التغيّـرات والتطـوّرات الحضاريّـة، أم أنّ مسـار التطـوّرات الحضاريّـة كان طبيعيًّـا، غيـر منظـم وتابـع للاحتياجـات الكبـرى اليوميّـة للبشـر فـي الغـرب، أو فـي العالـم الإسـلاميّ (شـبكة الحاجـات الاجتماعيّـة)؟[1].

إذا مـا تـمّ الاقتصـار فـي هـذه المقالـة فقـط على نقـاط الاختـلاف بيـن الإسـلام والمسـيحيّة فـي تشـكيل الحضارتيـن: الغربيّـة والشـرقيّة، عندهـا لـن تكـون معقّـدة للغاية

1- طبعًـا، هنـاك العديـد مـن الأسـئلة المُهمّـة الأخـرى بهـذا الخصـوص الّتـي يجـب أخذهـا فـي الحسـبان عنـد مقارنـة الحضارتيـن: الإسـلاميّة، والمسـيحيّة؛ هـل اسـتطاع الإسـلام والمسـيحيّة فـي مسـيرتهما التَّاريخيَّـة أن يحقّقـا مسـتوى مـن الحضـارة، وأن يُجسّـدا نفسـيهما فـي ذلـك المسـتوى الكبيـر. أم أنّ المسـيحيّة ولعـلّ الإسـلام، لـم يسـتطيعا الارتقـاء مـن مسـتوى الثقافـة إلـى مسـتوى الحضـارة؟ ومـن بيـن العناصـر والبنـاءات الحضاريّـة المُهمّـة مثـل: العلـم، والأخلاق، والعقلانيّـة، والمعنويّـة، والقـوّة، والرّأسـمال؛ أيٌّ منهـا تـمّ إيجاده بوسـاطة المسـيحية فـي الحضارة الغربيّـة؛ وأيٌّ منهـا تـمّ إيجـاده فـي الحضـارة الإسـلاميّة بوسـاطة الإسـلام؟ وأساسًـا، هـل كانـت نقطـة بدايـة التّحـوُّلات والتَّغييـرات مـن جانـب الدِّيـن المُؤسِّـس لحضـارةٍ مـا، أو مـن جانـب النَّبـيّ المُؤسّـس؟ هـل كان التَّغييـر فـي الأنظمـة الاجتماعيّـة الصَّلبـة أم نقطـة الارتـكاز للتَّحـوُّلات والتَغييـرات كانـت فـي الأنظمـة الثقافيَّـة والمعنويَّـة؟

وستكون مجرّد فهرسةٍ لقائمة نقاط الافتراق؛ إذ إنّ صعوبة العمل تكمن في أنّه على الرّغم من وجود الاختلافات في كلٍّ من حركتي الحضارتين: الغربيّة والإسلاميّة، ولكن هناك العديد من أوجه الشبه الجدّيّة بينهما ؛ بحيث يجعل تحليل هذين الديانتين ومقارنتهما في العمليّة الحضاريّة أكثر صعوبة.

أحد المؤشّرات المهمّة في حضارة الغرب هي العلمانيّة والعلمنة ـ بحيث جُعل الدين فيها على الهامش ـ ولعل الأمر نفسه يكفي لفصل الحضارة الغربيّة عن الحضارة الإسلاميّة؛ ذلك أنّه يوجد أيضًا في التاريخ الإسلاميّ وحضارته نقاط مهمّة في النزعتين: الدنيويّة والعرفيّة. كذلك ربّما يمكن ملاحظة أحد الاختلافات بين الحضارتين في الوجود النوعيّ للتعدّد المذهبيّ والثقافيّ (البلوراليسم) في الحضارة الغربية؛ ولكن بإلقاء نظرةٍ إلى التّاريخ الإسلاميّ وحضارته أيضًا يمكن مشاهدة مثل ذلك التنوع المذهبيّ والثقافيّ، ومصداق ذلك موجودٌ في كتب المِلَل والنّحل، والاختلاف بين المذاهب الإسلاميّة في التّاريخ الإسلاميّ.

والآن يُطرح السؤال الآتي وهو أنّه بناء لأوجه الشبه والافتراق هذه، ما نقاط التحوُّل الدينيّ في تاريخ الحضارتين: الإسلاميّة والغربيّة، وما الاختلاف بين هذين الدينين في بناء الحضارة وتكوينها؟

لا يمكن الإجابة عن جميع هذه الأسئلة الواسعة النّطاق في مقالةٍ واحدة. ولذلك، سنتطرّق في هذه المقالة إلى ثلاث مراحل: التّأسيس، والنّموّ، والتكامل، والنهاية في الحضارتين: الإسلاميّة والغربيّة[1]، وسنوضّح الاختلافات المحتملة والممكنة بينهما. ويجب الإذعان بأنّ خاتمة هذه المقالة ونهايتها، هي نقطة بداية لتحقيقاتٍ ودراساتٍ أكثر جدّيّة في هذا الموضوع. ولقد بذل المؤلف أقصى جهده في هذه المقالة؛ لتقصّي الاختلافات بين الحضارتين: الغربيّة والإسلاميّة من النّاحية التّاريخيّة للعمليّة الحضاريّة فيهما؛ ولكن مثل هذا العمل العظيم والصَّعب لا تشكّل هذه المقالة سوى مدخلًا ومقدّمة لمثل هذا الموضوع حتّى يتمّ تمهيد الطريق أمام الدراسات الأكثر جدّيّة.

1- على الرّغم من أنّه ربّما لا يوجد بخصوص الحضارة الغربيّة بحثٌ حول ركودها وأفولها، ولكن بوصفه تصويرًا أساسًا حول تلك المرحلة في الغرب، يمكن الاستفادة من الإطار الفكريّ لبعض المُفكّرين من أمثال: لوفان بومر، الَّذي يُقسّم العالم الغربيّ إلى ثلاثة عصور: الدين، والعلم والاضطراب (anxiety) (لوفان بومر، 1384).

مراحل «التّأسيس» في الحضارتين: الإسلاميّة والغربيّة

إنّ نقطة ارتكاز الحضارة الغربيّة هو التاريخين: اليونانيّ والرومانيّ. لقد شكّل التاريخ القديم لليونان والرومان نقطة البداية في الحضارة الغربيّة، سواءً لناحية التقدّم الزمنيّ، أم لناحية التأثير الّذي حصل عن طريق القدّيس بولس في تشكيل المسيحيّة، وكذلك لناحية المرجعيّة الّتي ظهرت في عصر النهضة، وتحوّلت إلى أسطورة حضاريّة بالنّسبة إلى الإنسان الغربيّ. إنّ ما كان بارزًا في الغرب القديم وفي الحضارتين: اليونانيّة والرومانيّة القديمة، هو نوعٌ من العلمنة المُستمدّة من التحضُّر (المدينة). في الحقبة القديمة، وطالما كان الدّين هو الحاضر على مسرح الأحداث، لم يكن هناك من خبرٍ للحياة الحضريّة؛ وعندما نشأت المدن، تمّ إزاحة الأديان ـ الّتي كانت ذات هويّة عائليّة ـ جانبًا وتهميشها حتّى لم يعد لها أيّ حضورٍ في الحياة اليوميّة. بعبارةٍ أخرى، في تلك النّقطة التّاريخيّة، هناك نسبة عكسيّة بين الحياة الحضريّة والدين. فالحياة الحضريّة لا تتحمّل الدين، وكذلك الدين ليس لديه قدرة تدبير الحياة الحضريّة.

في العصر الهومريّ اليونانيّ (من القرن الثاني عشر إلى القرن الثامن عشر قبل الميلاد) تمّ استبدال البنية العائليّة القديمة (جينوس) بِبِنْية حضريّة (مدنية) حديثة وظهرت المدينة ـ الدولة، ونشأت اجتماعاتٍ جديدة باسم «بوليس»؛ ما أوجب كلّ ذلك تحوّلاتٍ واسعة في مختلف المجالات[1]. ومن ناحيةٍ أخرى، دفع الارتباط بالحضارات الأخرى والتّعرّف إلى العوالم الأخرى والأفكار الجديدة، باليونانيّين ليصبحوا أكثر تشاؤمًا بما يتعلّق بأصولهم وأُسُسهم القديمة، وحفّزهم لتأسيس مؤسّسة اجتماعيّة جديدة. وكان لتلك النّكتة في ما يخصّ العلاقة مع الدين أهمّيّة؛ إذ كلّما ازداد التعرّف إلى الأديان والحضارات الأخرى، اتّجه الدين نحو الأفول. لقد واجه الغربيّون دائمًا، قبل الميلاد (الديانتين: اليونانيّة والرومانيّة) وبعد الميلاد (المسيحيّة)، تحدّياتٍ كبيرة في تعاملهم مع المذاهب والدِّيانات الأخرى، بما في ذلك الديانة الأهورامازديّة. ومِنْ ثَمَّ، الدين الإسلاميّ، ولقد أدّى تعرّفهم إلى باقي الأديان وحتّى الارتباط بالتشعّبات الأخرى للمسيحيّة (مثل المسيحيّة الأرثوذكسيّة في بيزنطة في بداية الحروب الصَّليبيّة) إلى العلمنة وإلغاء الدين في العمليّة

1- بهمنش، 1375: ص 57-59.

الحضاريّة للغرب (المسيحيّة الكاثوليكيّة)[1].

ينبغي عدّ عصر النهضة قبل الميلاد في اليونان القديم (750 قبل الميلاد) عصر تعدُّد المدن، ومرحلة براغماتيّة السوفسطائيّين، مرحلة إلغاء الدين من مشهد الحياة[2]. ويُعدّ كل من التنوّع الحضريّ، وظهور طبقات اجتماعيّة جديدة، والخطوط الطبقيّة الفاصلة، وفصل العامة (Plebs) عن المدن وحرمانهم من القوانين المدنيّة والشؤون الحكوميّة[3]. وإيجاد النزاع الاجتماعيّ واختلافه[4]. وتشكّل المؤسّسة الاجتماعيّة الجديدة، والمقاومة العامّة للنّبلاء Patrician) لاكتساب الامتيازات العسكريّة والاقتصاديّة[5]. والدخول إلى المدن، وبداية النزاع السياسيّ للحصول على السُّلطة[6]. وتعقيدات النّظام السّياسيّة، وظهور المناصب الإداريّة والسّياسيّة المتعدّدة والمختلفة[7]. وتجزئة الأراضي، ونشأة الملكيّة الفرديّة، والانهيار التدريجيّ للاقتصاد القائم على الأرض، الذي لم يكن لأحد الحق تملكها سوى المُتديّنين[8]. وظهور صناعاتٍ ومهنٍ، مثل: صناعة الفخار، والنجارة، والحدادة، والدباغة، وغيرها. وظهور النّقود الّتي لا تخضع للشروط الدّينيّة؛ بحيث يستطيع حتّى العامة امتلاكها[9]. وفي النهاية، سقوط النّبلاء، وإلغاء احتكار الأرستقراطيّة لإدارة الأمور، وإلغاء الشروط الدينيّة في المواقع الاجتماعيّة والسّياسيّة في أثينا، كلّ تلك المظاهر من الحوادث

1- دوكولانج، 1343: ص 236.

2- دوكولانج، 1343: ص203-205.

3- دوكولانج، 1343: ص246-245.

4- رابيسون، 1370: ص 167.

5- دوكولانج، 1343: ص 288.

6- دوكولانج، 1343: ص 293.

7- رابينسون، 1370: ص157.

8- يغر وبايديا، 1376، ج1: ص309.

9- لقد أوجب ذلك التَّحوُّل تمكين الطبقات السُّفلى للمجتمع، وكان ذلك بداية ثورةٍ أخرى. وعلى إثر تحوّل جزء من العامّة، انتقل التَّنافس على السُّلطة في السَّاحة السِّياسيّة بين الطبقات الاجتماعيّة إلى مرحلةٍ جديدةٍ، وقد فاجأ ذلك النُّبلاء (دوكولانج، 1343: ص 287).

المصيريّة الّتي سبّبت خروج الدين من دورة التحوّلات الاجتماعيّة والثقافيّة[1]. ومنذ ذلك الحين، أصبح ملاك الإدارة والسّياسة ومعيارهما هو «صلاح العامّة» (على الظاهر) بدلًا من الدين، وتمّ وضع تمام القوانين وفقًا لذلك[2].

يبدو في ذلك التُّحوّل التّاريخيّ للغرب من مجتمعٍ دينيّ إلى حضارةٍ علمانيّة، أنّه كان للسّوفسطائيّين دورًا مهمًّا. ويرى بنغسون وجوبٍ مقارنة مكانة السّوفسطائيّين في اليونان مع مفهوم التنوير في القرن الثامن عشر ميلاديّ: «لقد كان هذان الفكران متشابهين في التأثيرات الّتي تركاها في العالم»[3]. ويبدو أنّ اليونان في مرحلة حضارته، لم يكن اليونان الفلسفيّ، أو اليونان الأفلاطونيّ؛ بل كان يونانٌ تسيطر عليه الثّقافة السّوفسطائيّة، ويغلب فيه فكر محوريّة الإنسان[4]، وفردانيّة السّوفسطائيّين على الفكر الجماعيّ لأفلاطون[5].

في العصر الهلينيّ، الّذي يجب تسميته بعصر الصِّراع مع الكيانات الشرقيّة ـ الإيرانيّة الأخرى وتوسّع الإمبراطوريّة اليونانيّة[6]، استغلّ فيليب المقدوني أولًا ومِنْ ثَمَّ، الإسكندر المقدوني الظروف المُتأزّمة لليونانيّين، وبدأ بتوسيع الغرب نحو الشرق. لقد شكّل إيجاد عالم هليني، وتأسيس إمبراطوريّة تحت سيطرة الهلينيّين، الهاجس الأساس لليونانيّين فَي تلك الحقبة. والمسألة المُهمّة في تلك المواجهة بين اليونان وإيران، تلك الآثار التي تقبّلها اليونانيّون في احتكاكهم مع الدين وآلهة الإيرانيّين. فاليونانيّون وبسبب الفراغ الإيمانيّ والدينيّ، خضعوا أمام الآلهة الشرقيّة ـ التي كانت محلّ اعتقادٍ واحترامٍ شديدين من قِبل الإيرانيّين ـ وبتركهم

1- دورانت، 1370: ص294-295.

2- دورانت، 1370: ص 336.

3- بنغسون، 1376: ص 141-142.

4- من خلال الآثار الأولى الّتي يمكن الحصول عليها منهم (أي اليونانيّين)، يمكن الاستفادة بوضوح بأنّ الإنسان يقع في مركز تفكير اليونانيّين؛ آلهتم على صور البشر؛ وكانت قضيّة الجسم البشري من أهمّ قضايا الفن التشكيليّ وحتى الرسم. (يغر وبايديا، 1376: ص29).

5- وفق ما يعتقده مُفسّرو تاريخ اليونان، أنّ تلك النكتة؛ أي نشر فلسفة الفرديّة الإفراطيّة مع وجود أعداءٍ خارجيّين والموقعٍ الجغرافيّ لأثينا، كان سببًا في سقوط تلك الدولة وسيطرة فيليب المقدوني عليها، والاستيلاء على المدن اليونانيّة بوساطة قوى العدو» (يغر وبايديا، 1376: ص127).

6- يغر وبايديا، 1376: ص 288-306.

لديانتهم القديمة، نسوا آلهتهم السابقة في اليونان[1]. وكلام ويل دورانت بذلك الشأن لافتٌ للنّظر؛ إذ يقول: «أعطى اليونان الفلسفة للشرق، والشرق أعطى الدين لليونان. والدين في هذا المجال هو الفاتح؛ لأنّ الفلسفة لم يكن يتحمّلها سوى عدّة معدودة؛ في حين أنّ الدين يشكّل عزاءً للكثيرين»[2].

ما كان مهمًّا بالنسبة إلى الحضارة الرومانية وإمبراطوريّتها هو الحقوق الرومانيّة، وليس دين الرومانيّين. فدين الرومانيّين كان ثقافة لا سهم لها في الهيكليّة؛ بل بدلًا من ذلك، كانت الحقوق الرومانيّة مُتأصّلة ومُتمأسسة في بِنْية الإمبراطوريّة الرومانيّة؛ إذ إنّ عصر جمهوريّة روما، هو عصر المؤسّسات القانونيّة في روما؛ مؤسّساتٌ مثل: مجلس الشيوخ الّذي كانت وظيفته تشريع القوانين[3] ؛ مجلس الشعب الّذي كان يؤيّد مقترحات مجلس الشيوخ، أو يرفضها[4] ؛ القنصل الذي كان يقوم بتنفيذ القوانين المقرّة[5] ؛ والديكتاتور الذي كان يُنتخب من قِبل مجلس الشيوخ عند الأزمات[6] .

المسألة المهمّة في مرحلة أفول الحضارة الرُّومانيّة، التّزامن بين نموّ المسيحيّة وسقوط الإمبراطوريّة الرومانيّة؛ إذ يعتقد بعض المؤرّخين أنّ ظهور المسيحيّة كان سبب سقوط الإمبراطوريّة؛ إذ إنّ ذلك الدين بخصائصه الجديدة قد قضى على المذهب الرومانيّ القديم وبدلًا من الرواقية، استبدل نوعًا من الغنوصيّة الشرقيّة. وكذلك، قادت المسيحيّة الفكر العام حول هذا العالم إلى عالم آخر ، وأجبرت الناس على جعل السَّعادة الشخصيّة هدفهم الرَّئيس. ومن أهداف ألمسيحيّة، التَّغيير في ثقافة الإمبراطوريّة، والابتعاد عن الحرب وسفك الدماء حتى تتمكّن عن طريق مبادئها الأخلاقيّة القائمة على عدم المقاومة والسّلام والمحبّة، من إيجاد النظامين: الإنسانيّ، والمعنويّ في الغرب[7]. مع ذلك، أدّى نفوذ عناصرٍ من الفكر اليونانيّ

1- رابينسون، 1370: ص 464.

2- دورانت، 1370: ص 647.

3- آدميت، 1376: ص 164

4- آدميت، 1376: ص 166-167؛ كذلك: مورغان، 1389: ص 480-481.

5- آدميت، 1376: ص 163-164.

6- آدميت، 1376: ص .168

7- على الرّغم من تزامن ظهور المسيحيّة مع سقوط الرومان، ولكن يجب القول: إنّه قبل المسيحيّة، مهّد الدين المنحط والآلهة الرومانيّة الفاسدة السياق لأفول الحضارة ←

وثقافتـه والتـراث اليهـوديّ فـي المسـيحيّة (المسـيحية قبـل بولـس)، إلـى تحويـل المسيحيّة إلى شكلٍ فعّالٍ ومُؤثّر في الديـن وتحويله إلى ثقافة مُتأثّرة ببيئته وتاريخه.

فضـلًا عمّـا قيـل حـول العصـر القديـم، وعصـر تأسـيس الحضـارة الغربيّـة (فـي اليونـان وروما)، تجـدر الإشـارة إلى أنّ كـون اليونـان والرومـان هـو البدايـة لغـرب اليوم، مـن حيـث إنّـه أولًا كان ولا يـزال اليونـان والرومـان القديـم فـي المرحلـة الجديـدة بعـد النهضـة محـلًّا للرجـوع والعـودة؛ ثانيًـا، لا تـزال الفلسـفة اليونانيّـة والحقـوق الرومانيّـة حاضـرة فـي غـرب اليـوم ونافـذة فيـه؛ ثالثًـا، لا تـزال النّظـرة إلـى مكانـة الديـن فـي الحضـارة الغربيّـة المعاصـرة (النَّظـرة العلمانيّـة)، تشـبه الغـرب القديـم ومتأثـرةٌ بـه. إنّ التوسُّـع المنطقـيّ للغـرب القديـم فـي سـيره التَّاريخـيّ، منتهـاه الغـرب العلمانـيّ المعاصر؛ بحيـث إنّـه ربمـا يمكـن القـول: إنّ العلمانيّـة مـن النَّاحيـة التاريخيّـة كانت ولا تـزال جزءًا مـن طبيعـة الحضـارة الغربيّـة.

هكـذا، يجـب التأكيـد أنّـه لـم تكن مرحلة التَّأسـيس فـي الغـرب القديم مرحلـة دينيّة، ولـم يكـن الدّيـن فـي تشـكيل الحضـارة الغربيّـة يقـع فـي مركـز الحضـارة القديمـة. وبعـد ميـلاد المسـيح، لـم تُجعـل المسـيحيّة أيضًـا فـي المركـز الحضـاريّ؛ إذ مـع تزامـن ظهـور عيسـى المسـيح عليه السلام، لـم يتـمّ تأسـيس مدينـةٍ مسـيحيّة، ولـم يكـن المسـيحيّون يعيشـون الحرّيّـة والأمـان فـي حياتهـم الدينيّـة. وعلـى الرّغـم مـن أنّ ظهـور عيسـى المسـيح عليه السلام، كان ظهـورًا لشـخصيّة اجتماعيّـة وسياسـيّة، ولذلـك السـبب، كان محـلّ تعـرّضٍ وهجـوم مـن الفريسـيّين والصّدوقيّيـن وهيـرودوت الأول ومِـنْ ثَـمَّ، أحضـره اليهـود إلـى حاكـم المدينـة الرومانـيّ (بيلاطـس) وحكمـوا عليـه بالمـوت بتهمـة التجديـف، وتحريـض النّـاس علـى الحكّام وادعـاء الملكيّـة[1]. ومـع ذلـك، كان شـعاره فـي ظـلّ الوضعيّـة المادّيّة والدنيويّـة للإمبراطوريّـة الرومانيّـة، الزهـد والابتعـاد عـن الدنيـا؛ وربمـا لذلـك السّـبب لـم يؤسّـس عيسـى المسـيح عليه السلام لمدينـةٍ، ولـم يسـيطر علـى حكومـةٍ؛ حتـى إنّـه أعـرض عـن الـزواج. وبالنّتيجـة، لـم يسـتطع تأديـة دورٍ علـى المسـتوى الكلّـيّ للحضـارة الغربيّـة.

← الرومانيّـة. ومـن وجهـة نظـر دورانـت، كان الديـن الرومانـيّ يـروّج للانحطـاط الأخلاقـيّ والسّـقوط الاجتماعـيّ عبـر رمـوزه المفسـدة. لقـد كانـت بـذور الفسـاد والجريمـة كامنة فـي الديـن الرومانيّ. فآلهتهـم كانـت تسـوق الغرائـز الجنسـيّة للنـاس بطريقـةٍ فاضحـة ومنحرفـة (دورانـت، 1370، ج4، ص 91).

1- دولاندلن، 1367: ص 359.

وحصل دخول المسيحيّة إلى مجال السياسة في روما الشرقيّة (بيزنطة)، في القرن الرابع وطبعًا في سياق الثقافة الشرقيّة ـ حيث لم يكن الدين والدنيا فيها قابلين للانفصال عن بعضهما ـ[1]. لقد استمرّت تلك العمليّة من التّنشئة الاجتماعيّة والسّياسيّة في روما الغربيّة زهاء ألف عام، وقد مكّنت المسيحيّة بالتزامن مع بداية الحروب الصليبيّة من المُضيّ قُدُمًا في المشهد السّياسيّ والإدارة الاجتماعيّة، وأن تنفّذ أنشطتها العسكريّة في قالب النّظام الإقطاعيّ (الفئودال).

إنّ كلّ ما ذكر أعلاه حول الحضارة الغربيّة مختلفٌ بنحوٍ جذريٍّ وبِنْيويٍّ مع تاريخ العمليّة الحضاريّة للإسلام وماضيها. في الحضارة الإسلاميّة، لا يوجد علاقة عكسيّة بين الدين والحضر، ولا يوجد علاقة خلافيّة بين الدين والارتباط مع سائر الحضارات؛ فالإسلام في الحضارة الإسلاميّة، قد نما وتكامل في مراكز حضريّة قبل المراكز الريفيّة والبدويّة؛ والإسلام قد توسّع بشكلٍ أكبر في علاقته مع سائر الحضارات، مثل: الحضارة الإيرانية، أو الحضارة اليونانية والغربية.

1- من الجدير ذكره أنّه في روما الغربيّة، وبسبب فرض الدين من الأعلى إلى الأسفل، وكان هناك خلافٌ وتحدٍّ حول مسألة الاستيلاء على السُّلطة بين البابا والإمبراطور. أمّا في روما الشرقيّة فقد كان الدِّين ينطلق من الجسم الثقافيّ، وينفذ تلقائيًّا إلى رأس المجتمع. وفي الأساس، كانت الثقافة الشرقيّة ممتزجة مع الدّين؛ في حين أنّ الثقافة الغربيّة كانت خالية من الدِّين والمذهب. ولقد أثّر هذان السِّياقان المتفاوتان بشدّة في تشكّل الدِّينين (المذهبين). في ظلّ ذلك الجوّ الدينيّ، لم يكن تصوّر فصل الدين عن الكنيسة فكرةً يمكن أن يقبلها الجمهور؛ لأنّ الدِّين كان نافذًا في جميع الأمور والشؤون؛ بحيث إنّ الإمبراطور أيضًا كان يحسب نفسه الخليفة الإلهيّة. ويذكر جوان ا. غريدي بهذا الخصوص: «لقد كانت مسألة الاعتقاد بقداسة الإمبراطور موجودة قبل المسيحيّة، واستمرت إلى عصر المسيحيّة. وكان الإمبراطور يرى نفسه خليفة إلهيّة. على هذا الأساس، لم يكن تأسيس المجالس العامّة على يد الإمبراطور عمل قائدٍ سياسيّ؛ وإنّما عمل قائد أمّةٍ مسيحيّة؛ إذ كان يُطلب من الإمبراطور تلقائيًّا وباللّاوعي التَّدخّل في موضوعاتٍ ونقاشاتٍ إلهيّة. لقد تمّ تشكيل المجالس العامّة، وكانت تُدار وتُوجّه بوساطة سلطة الحكومة» (غريدي، 1377: ص148-149). على هذا الأساس، اختلفت نظرة كلّ كنيسة إلى مقولة التكنولوجيا والتّقنية عن الآخر. فالكنيسة الأرثوذكسيّة اليونانيّة تعارض قبول الأفكار الجديدة والتماشي مع التكنولوجيا، في حين أنّ الكنيسة الرومانيّة في القرون الوسطى، تقبّلت التّقنية والتّكنولوجيا. لهذا السبب، تمّ استخدام المنتوجات الصّناعيّة، مثل السَّاعة في الكنائس الغربيّة؛ أمّا في الكنائس اليونانيّة، فلم يتمّ قبول مثل تلك الأشياء. (كمبل، 1374: ص153 و212).

في الحضارة الإسلاميّة، قام نبيّ الإسلام ﷺ بتأسيس المدينة بعد ثلاثة عشرة سنة فقط من بعثه بالنُّبوّة، ووضع أُسُس النّظام الحضريّ، والنظام الاجتماعيّ والسّياسيّ الجديد. في الواقع لم تكن حادثة الإسلام في أرض العرب مجرّد تحوّلٍ في المعايير الأخلاقيّة؛ بل تمّ إنشاء نظام سياسيٍّ جديدٍ في ظلّ الإسلام في ذلك العصر. ومن هذا المنظور، لم تكن الهجرة إلى المدينة مجرّد هروبٍ من مكة؛ بل فرصة من أجل بناء نظام جديدٍ وحياةٍ اجتماعيّة جديدة.

في الحقيقة، ومع أنّ الدين الإلهيّ كان يتطلّب في المرحلة الأولى بالتقوى الفرديّة، ولكن التقوى الشخصيّة تستلزم أيضًا سلوكًا اجتماعيًّا. من هنا، لم تقتصر التّعليمات والتأكيدات الإسلاميّة على الإصلاح الفرديّ؛ إنّما كانت دائمًا توصي بإصلاح المجتمع وتهتمّ بذلك، وكان لا بُدّ من تحقيق حياةٍ جديدةٍ على نطاقٍ اجتماعيٍّ أوسع. من هنا، رفض الإسلام الرّهبانية وسرى الإسلام في جميع مراحل الحياة ، وحتّى إنّه أثّر في الأبعاد التجاريّة والاقتصاديّة أيضًا[1]. وقد أوجدت تلك الأُمّة الجديدة، الّتي كانت ذات صبغة أخلاقيّة جديدة مُستمدّة من العلاقة مع الله، صنفًا يتضمّن نظمًا أخلاقيًّة ـ معنويًّة، وليس أمرًا فرديًّا؛ بل ركّزت أيضًا على المسؤوليّة والبيئة الاجتماعيّة[2].

النّكتة المُهمّة هي أنّ المدينة والحضر في الغرب كانتا منبعًا ومصدرًا للقيم الاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والسِّياسيّة؛ في حين أنّه في المدينة الإسلاميّة، ليست المدينة بذاتها؛ وإنّما القيم الإنسانيّة والإلهيّة هي المصدر لسائر القيم المدنيّة والحضريّة. وفي الأساس، بدأت المدينة الإسلاميّة من مكانٍ كانت المدينة الغربيّة قد لفظت أنفاسها الأخيرة. وفي أنموذج المدينة الغربيّة، تتبع المدن الأخرى المدينة الكبرى والأساس (المدينة الأُم)؛ في حين أنّ «المدينة الإسلاميّة» منذ الأيام الأولى، كانت الأنموذج المطلوب لمختلف المدن في جوانب مُتعدّدة. ولم يكن الأمر منحصرًا بالمدينة المُنوّرة؛ بل الكوفة، ودمشق، وبغداد، وقرطبة وآستانة

1- من وجهة نظر مارشال هادجسون، لا ينبغي أن ننسى الدّور المفتاحي والأساس للإسلام في تنمية الوسائل والتجارة. فالإسلام كان سببًا في إيجاد نوعٍ من الأمن التجاريّ والاقتصاديّ، ووفّر التّحرُّك الاجتماعيّ للأُمّة الإسلاميّة، وحتى لأولئك من غير المسلمين (See: Hodgson, 1974, Vol.1: p.305).

2- See: Ibid: p.173-174.

كلّها كانت مدن مثاليّة تتبعها سائر المدن وتعدّها أنموذجًا لها. ومن جهةٍ أخرى، يُعدّ تطوّر المدينة الأوروبيّة في العصر الحديث، علامةً ودليلًا على التطوّر الإنسانيّ؛ في حين أنّه في الأنموذج الإسلاميّ، يمكن أن يكون مثل ذلك النّوع من الارتقاء الدنيويّ نهاية عمر دولةٍ ما وسقوط العمران[1]. ومن ناحيةٍ أخرى، ترتبط المدينة في التّاريخ الأوروبيّ بالصناعة والإصلاح الدّينيّ والإصلاح السياسيّ؛ ولكن نقطة ارتكاز تاريخ الإسلام كانت العقائد النّاشئة من الرسالة الوحيانيّة للنبي ﷺ الّتي تنشأ منها أيضًا ظواهر الحياة والأمور الدنيويّة[2]. وكذلك، ترافقت المدينة في تاريخ الغرب مع نوعٍ من الضَّبط[3] ونظامها نظامٌ ناشئٌ من الوفاق والعقد الاجتماعيّ والقانونيّ؛ بينما نرى في تاريخ الإسلام أنّ نظام المدينة منبثقٌ من التربية الروحيّة والتنشئة[4] الفرديّة للأفراد.

من ناحيةٍ أخرى، في مرحلة تأسيس الحضارة الإسلاميّة، وفي مرحلةٍ زمنيّةٍ قصيرة، أصبح القرآن بوصفه كتابًا سماويًّا وكتابًا يتوجّه للحياة الدنيويّة في متناول الناس. وتمكّن الناس بالرجوع إليه من رؤية أنفسهم في حالٍ من الذهاب والإياب بين النصّ المُقدّس والحياة، والسعي الدائم في تطبيق الحياة مع النّصّ. لذلك، إنّ أهمّ مسألة في مرحلة التأسيس (مرحلة 23 سنة من النّبوّة) كانت دخول التعاليم الوحيانيّة إلى السياق الثقافيّ لعرب الجاهليّة، وإيجاد تغييراتٍ في ثقافة النّاس. ويُعدّ «نزول الوحي في قالبي الكتاب والسُّنّة» و«تأسيس أُسُس الحضارة الإسلاميّة على أساس الوحي الإسلاميّ» مثل خصيصتين أساسيّتين في تلك المرحلة، كذلك أدّى «تدوين القرآن وحصول النّاس على نصٍّ واضح في حلّ النّزاعات الثّقافيّة والمعتقدات الاجتماعيّة»، و «وجود حفّاظ القرآن والحديث ودخولهم إلى ميدان الحياة الفرديّة والاجتماعيّة»، إلى إبراز الوظيفة الاجتماعيّة، الثقافيّة والحضارة الإسلاميّة عمليًّا في تلك السنوات الأولى من نزول الوحي.

إنّ الدور الأساس للقرآن الكريم بوصفه نصًّا انتشر في اتّجاهاتٍ مختلفةٍ ونقاطٍ مُتعدّدة من العالم الإسلاميّ، ليس فقط بين المفسّرين؛ بل بين الفقهاء، والعرفاء،

1- عارف، 1415 ق/ 1994م: ص 53.

2- عارف، 1415 ق/ 1994م: ص 53-54.

3- Discypline.

4- Cultivation.

والفلاسفة، والمتكلّمين، وليس فقط بين العلماء؛ بل بين السّياسيّين والمصلحين الاجتماعيّين، والفنّانين والأدباء والشعراء والبنّائين، وليس فقط بين النُّخب؛ بل بين عموم الناس، قد جعله حاضرًا ونافذًا دومًا بوصفه مصدرًا معرفيًّا وثقافيًّا وسياسيًّا، وقد تحوّلت آياته وأخباره إلى أصول وقواعد مختلفة للحياة في السّياسة، والعلم، والثقافة. ويعتقد مارشال هادجسون أنّ ظهور «القرآن» قد وجّه صدمةً إنسانيّةً إلى مجتمع ذلك العصر[1]. فالقرآن، لم يكن يتحدّث بلسان القوم؛ بل كان استجابةً لحاجات عصرهم ومُتطلّباتهم، واستجابة لأسئلة عصرهم. ولذلك، أدّى إلى أن يكون نصًّا معياريًّا ومؤثّرًا في الحياة بدلًا من كونه نصًّا أدبيًّا. ومن هذا المنظور، يقترب القرآن كثيرًا من الحياة. ولذلك، لا يمكن عَدّه كتابًا استدلاليًّا وبدهيًّا قدّم أنموذجًا مجرّدًا وانتزاعيًّا للبشريّة[2].

قد أدّى الحضور نفسه العام للقرآن في مختلف ميادين الحياة، إلى أن يكون القرآن عاملًا في وحدة المسلمين وهويّتهم المشتركة في الحضارة الإسلاميّة، فضلًا عن كونه مصدرًا للمعرفة لمختلف الطبقات الاجتماعيّة. وقد ذكر مارشال هادجسون في كتاب «إعجاز الإسلام»[3] السؤال الآتي: «كيف نشأت الوحدة الإسلاميّة بين المسلمين المُشتّتين؟»، على الرّغم من أنّ مجتمع المسلمين كان مُتعدّدًا ومتنوّعًا من النّاحية الثقافيّة، ولم يكن لديهم أيّ مدينة ذات مركزيّة ثقافيّة وحضاريّة، إلّا أنّه لم تنفصل عُرى الحضارة الإسلاميّة، ولم يتمّ القضاء على الوحدة الإسلاميّة في دار الإسلام[4]. ويفصل هادجسون بين ساحتين ومستويين في الحضارة الإسلاميّة:

1. المستوى الدينيّ
2. المستوى الحضاريّ

1- يعتقد هادجسون أنّ الطّاقة الأخلاقيّة الّتي حرّرها الإسلام، كانت مؤثّرة تمامًا في تشكّل النّهضة الثقافيّة في عصر الخلافة الإسلاميّة. وقد أدّى تناقض التّقاليد في الأيّام الأولى لتشكيل الإسلام إلى تركيبةٍ جديدةٍ، وصياغة ثورة في الحضارة الإسلاميّة. (See: Hodgson, 1974, Vol.1: p.236).

2- بسبب تلك الميزة في القرآن، وصفه الكثير من غير المسلمين بأنّه كتابٌ «فوضويّ» ومتناثر. فمن منظور غير المسلمين، ليس لذلك لكتاب من نموّ منطقيّ ومتوازن، وليس معلومًا لماذا يتصوّره المسلمون جميلًا؟ (See: Ibid: p.184).

3- The Venture of Islam.

4- See: . Hodgson, 1974, Vol.2 : p.9-11.

فهو يحاول الكشف عن مقولة التَّماسك والوحدة في هاتين السّاحتين من خلال توضيح معنى الدين والحضارة، وإبراز العلاقة والنسبة فيما بينهما. في المستوى الأوّل، يوجد الكثير من العناصر المولّدة للوحدة بين المسلمين؛ إذ إنّ تمام المسلمين يقبلون «القرآن» بوصفه نصًّا ومصدرًا وحيانيًّا مشتركًا. وهذا الأمر يسوق إلى امتلاكهم لغةً مشتركة وتحدّيات مشتركة؛ ولكن انطلاقًا من أنّ الكثير من المسلمين يقرأون الكتب الأخرى الّتي أتت فيما بعد وليس القرآن فقط، فقد تحوّلت السنّة أيضًا إلى عنصرٍ مشتركٍ فيما بين المسلمين[1]. ويحتلّ القرآن في النّظام الاجتماعيّ الجديد للمسلمين مكانةً مميّزة وخاصّة. فالنّداء القرآنيّ يعطي القداسة لأيّ ظروفٍ؛ إذ إنّ القرآن ليس نصًّا مقدّسًا فحسب؛ بل هو دليلٌ مؤثّرٌ في التجارب الاجتماعيّة وأحيانًا يتدخّل في قضايا جزئيّة أيضًا. فقد كان القرآن بوصفه مصدرًا للحياة، يضع مقرّراتٍ في الشؤون العسكريّة، والأسريّة، والسّياسيّة، والاجتماعيّة؛ وحلّ بعض الأزمات الاجتماعيّة بشكلٍ جزئيّ، ليستخرج منها قانونًا كلّيًّا [2].

ما حصل في المسيحيّة، هو حفظ السُّنَن والتَّقاليد الثَّقافيّة بوساطة الدِّين المسيحيّ، في الحدّ الأدنى إلى عصر القرون الوسطى، حيث تخطّت الكنيسة والمسيحيّون، المسيحيّة. فمسيحيّة الغرب في القرون الوسطى، لم تحفظ السُّنَن والتقاليد والرسوم للمجتمع الرومانيّ فحسب؛ بل قامت في تشكيلاتها الدَّاخليّة بتطبيق تلك الأعراف وصمّمت نظامها الدّينيّ ورسّخته على تلك الشاكلة نفسها[3]. ومن النّاحية القانونيّة والحقوقيّة، فقد تأثّر القانون الكنسيّ بالحقوق الإقطاعيّة (الفئوداليّة) أيضًا؛ ويرجع ذلك إلى حقيقة أنّ زعيمًا يُدعى كراتيانوس ـ المُتأثّر بدراساته حول الحقوق الرومانيّة ـ استمدّ في العام 1142 م، المبادئ والقواعد واستمدّها من كلام الكنيسيّين، وقرارات المجالس، والمجامع الكنسيّة. ولقد اكتسب ذلك الكتاب الذي حمل عنوان « قائمة القوانين الكنسيّة المتناقضة»، شهرة كبيرة. وكان البابوات يضيفون إليه بين الحين والآخر بعض المطالب والموضوعات. وانطلاقًا من حساب القانون الكنسيّ الطريق الحتميّ للوصول إلى

1- See: Ibid: p88.

2- See: Ibid: p.18.

3- رندال، 1363: ص 89؛ دورانت، 1370: ص94.

المناصب الإداريّة، أصبحت دراسة هذا القانون أكثر شيوعًا[1].

وعلى عكس المسيحيّة في روما الغربيّة، فإنّ ما حدث في الإسلام والحضارة الإسلاميّة، لم يكن أبدًا خضوعًا واستسلامًا أمام ظروف ذلك الزمن الثقافيّة. طبعًا، أينما حلّ الإسلام امتزج مع الثقافات المحلّيّة الموجودة؛ ولكن لم يكن ذلك بمعنى تحويل الإسلام إلى ثقافة (ثقفنة الإسلام). لقد استطاع الإسلام تغيير ثقافاتٍ مُتعدّدة وصبغها بصبغةٍ إسلاميّة. وعلى الرّغم من أنّه لا يوجد وجه اشتراكٍ بين تلك الثّقافات المحلّيّة والعرقيّة، ولكن مع دخول الإسلام، كان يربطها ببعضها بعضًا. فما كان يصل تلك الثقافات ببعضها، هو ثقافة مُتفوّقة وراقية[2]، وليس ثقافة شعبيّة [3]؛ وذلك المستوى من الثقافة (المستوى المُتفوّق) يشتمل على عناصر دينيّة أيضًا. من هنا، لا تتحدّد حدود حضارة المسلمين بالجغرافيا والثقافة الشرقيّة؛ بل بخطوط انتشار السُّنَن والتقاليد الثقافيّة السَّامية[4]. في الحضارة الإسلاميّة، كان الإسلام هو الّذي جمع كل السُّنَن والتقاليد معًا. ودخلت الدَّوافع والتّحفيزات الإسلاميّة في الشؤون الثقافيّة ودمجتها مع الروح الإسلاميّة ومن خلال ذلك ارتبطت التقاليد الثقافيّة والدينيّة ببعضها بعضًا[5]. وبالحد الأدنى، في عصور ما قبل الحداثة، كانت المُثُل الثقافيّة ذات طبيعة دينيّة ومستمدّة من التعاليم الدينيّة.

الجدير ذكره أنّ الأمور المُلهمة والخلّاقة، تظهر في ساحة الدين أكثر وأقوى من سائر الساحات الحضاريّة. فالدين أكثر استمرارًا ودوامًا مقارنةً مع سائر المقولات الاجتماعيّة والحضاريّة. حتى إنّ الدّين أكثر شمولًا من الفنّ والسّياسة، ويؤثر في مختلف أبعاد الحياة. ومن منظور مارشال هادجسون، لم تستطع البوذيّة والمسيحيّة إيجاد حضارةٍ شاملة؛ إذ إنّ المسيحيّة بشقّيها: الشرقيّ والغربيّ، لم تستطع عمليًّا إيجاد نوعٍ من الوحدة والاتّصال بين شقّيها؛ ولكن المسلمين لم يفقدوا تواصلهم الوثيق على الرّغم من رقعتهم الواسعة، واستمر الحوار الثقافيّ دائمًا فيما بينهم، وحتّى إنّ الإسلام كان فعّالًا في الأماكن الّتي لم يكن للدين فيها مكانةً مهمّة.

1- لوكاس، 1366: ص 536.

2- High Culture.

3- Folk Culture.

4- See: Hodgson, 1974, Vol.1: p.92.

5- See: Ibid: p. 236-235.

وهذه الميزة في الإسلام، أوجبت عاداتٍ وتقاليد أدبيّة واجتماعيّة كان لها قابليّة التَّطبيق في جميع ميادين الحياة. لقد جمع الإسلامُ النّاسَ من ثقافات مختلفة، وعلى الرّغم من التنوّع الكبير بين المسلمين، فقد تمكّنوا من إرساء استقرار وتماسك حاسم ومصيري في تاريخهم[1] .

مراحل ازدهار الحضارة الغربيّة واختلافاتها مع الحضارة الإسلاميّة

إذا أردنا النّظر إلى ازدهار الحضارة الغربيّة بدءًا من عصر الحداثة في الغرب، ومن القرن السابع عشر، أو الثامن عشر والحضارة الإسلاميّة من القرن التاسع الميلادي، سوف يكون هناك مرحلة زمنيّة كبيرة بين ازدهار الحضارتين: الإسلاميّة والغربيّة. ففي حين أنّ نقطة بداية الحضارة الغربيّة كانت قبل ألف سنة من نقاط بداية الحضارة الإسلاميّة؛ إلّا أنّ المدة كانت قصيرة جدًّا بين مرحلة تأسيس الحضارة الإسلاميّة في القرن الأوّل، ومرحلة الازدهار في القرن الثالث والرابع، وخلال تلك المدّة كان الإسلام والمسلمين أيضًا يعملون على التمهيد لمقدّمات تكوّن الحضارة الإسلاميّة؛ بحيث تشكّل جزءًا منها في مرحلة الفتوحات، ومرحلة التعرّف إلى الحضارات الأخرى[2].

لا يمكن في ما يخصّ تشكُّل الحضارة الغربيّة، سواءً في مرحلة التَّأسيس، أو في مرحلة الازدهار، بغضّ النَّظَر أبدًا عن دور المسيحيّة في تشكّل الحضارة الغربيّة سواءً في مرحلة القرون الوسطى المُتأخِّرة أم في مرحلة الحداثة؛ ولكن ذلك لا يعني مركزيّة المسيحيّة في الحضارة الغربيّة. في مرحلةٍ ما وقبل بداية الحرب الصليبيّة، وصلت المسيحيّة بعد تجربةٍ طويلة دامت ألف سنة، إلى نتيجةٍ مفادها أنّه إذا أرادت أن تؤدّي دورًا نشطًا وفعّالًا بوصفها مؤسّسة، فلا خيار أمامها سوى تشكيل نظام اجتماعيٍّ وسياسيٍّ. وبالأساس، «تقتضي الضَّرورة الدّينيّة أن يتمّ إحداث جهازٍ وتشكيلاتٍ روحانيّة مستقلّة تنشط بوصفها مؤسّسة موازية للدولة، وجنبًا إلى جنبٍ معها؛ ولأنّ تلك المؤسّسة الجديدة تمثّل مصالح أعلى من المصالح الدّنيويّة، إذن،

1- See: Ibid: p. 93-95.

2- بيات، 1393.

ينبغي أن تكون فوق الدولة»[1]. وفي هذا المجال، أدّى عدم ترسيم حدود واضحة بين سلطة البابا والملك من أجل إدارة الدولة الدينيّة، ومن ناحية أخرى، سعي كلا الطرفين وراء السُّلطة، إلى أن يتجاوز كل طرفٍ على خصوصيّة الآخر وانتهاكها[2]. وهكذا، كان الأساقفة أكثر من قادة الرومان مصدرًا للنظام ومركزًا لسلطة المدن. فمجمع الأساقفة كان يقرّر بدلًا عن مجلس المحافظة. واحتلّت المسيحيّة الولايات عبر أخذ مكان الحكومة الرُّومانيّة، وتحوّلت العاصمة إلى مسيحيّة وحاولت المسيحيّة تأسيس الوحدة والانضباط من حدودٍ إلى أخرى[3]. والمسألة المهمّة في تلك المرحلة، أنّ هدف المسيحيّين إيجاد العالم المسيحيّ الواحد. وفي تلك القرون، بذلت المسيحيّة جهودًا كبيرة من أجل تحقيق أمانيها ومُثُلها القديمة، وألزمتْ المجتمع الإنسانيّ على اتّباعها. فالحضارة الغربيّة استطاعت في ظلّ الكنيسة تنظيم جهودها ومؤسّساتها الاقتصاديّة. وعندما تطوّرت الحياة الاقتصاديّة، واتجهت الحياة نحو تعقيداتٍ أكثر، بدأت تضعف تلك الوحدة والانسجام[4]. وعلى الرّغم من ثقة النّاس بالمسيحيّة[5]، فقد زعزعت الإصلاحات الدينيّة ومِنْ ثَمَّ، التغييرات العلميّة والفلسفيّة، الوضعيّة السّابقة للدّين المسيحيّ[6] ومهّدت الحروب الدينيّة والفِرق الدينيّة المختلفة، الأرضيّة لنوعٍ من عدم الثّقة بالمسائل الدينيّة القطعيّة والحتميّة، وظهور التَّشكيك بين عموم النَّاس[7]. وفي تلك المرحلة، تمّ تهميش الزهد الكنسيّ، وتسبّب الميل نحو التحرّر من القيود الاجتماعيّة وتحصيل المصلحة الشخصيّة، وكذلك التحوّلات الاجتماعيّة والاقتصاديّة إلى بلوغ الإقبال العام نحو تكديس الثروة، وتنظيم الحياة الدنيويّة، والتَّشكيك الجدّيّ في العقائد الكنسيّة[8].

1- بازارغاد، 1348: ص 229.

2- بازارغاد، 1348: ص 280.

3- دورانت، 1370، ج3: ص 723.

4- رندال، 1363: ص 110-111.

5- اشبيغل، 1387: ص804. لا يخفى أنّ ذلك الأمر لم يكن محلَّ قبولٍ ورضًى من بعض الكهنة؛ لأنّ المسيحيّين كانوا يرون كنيستهم خرافيّة أكثر من كونها مؤمنة.

6- اشبيغل، 1387: ص804.

7- اشبيغل، 1387: ص771.

8- بدن، 1343: ص7-9.

لقد ساد ذلك النّهج الدنيويّ، في العالم الإسلاميّ في عهد الأمويّين وحكومة معاوية. ويعتقد حسين نصر أنّ العلمانيّة في عالم الإسلام بدأت في ذلك العصر؛ إذ يذكر في إحدى كتاباته ما يلي: «على الرّغم من انتصار الإسلام على الأفكار المشركة، إلّا أنّ نتيجة حرب صفين وما تبعها من استقرارٍ للخلافة الأمويّة على يد معاوية، يُمثّل مرحلة الدخول غير المرغوب فيه للعلمانيّة في الحياة السياسيّة للإسلام؛ بمعنى أنّ السياسة أو بالحدِّ الأدنى جزءًا منها، ابتعدت عن المبادئ الوحيانيّة، وانزلقت في وادي السّياسة القائمة على السُّلطة، الّتي يمثّل فيها طموح الإنسان بالسُّلطة والجاه عاملًا حاسمًا[1].

على الرّغم من ذلك، لم يتمّ حذف مقولة الدين أبدًا في تاريخ الإسلام بعد معاوية؛ ولا في أثناء الخلافة العباسيّة، ولا بعد سقوط الخلافة العباسيّة وزمن سيطرة المغول وحكمهم. ولم يسُد النهج العلمانيّ بمعناه الغربيّ الخاصّ، لا عند الشيعة ولا عند أهل السُّنَّة؛ إذ كان حضور الدين، والدراسات الدينيّة، والدين في ميادين الحياة، وحضور الدين في ساحة السّياسة جديّ ومُتمأسسٌ دائمًا.

النُّكتة المُهمّة في عصر النَّهضة، ومِنْ ثَمَّ، عصر الحداثة، العودة إلى التاريخ الماضي، وتأكيد عصر اليونان والرومان القديم. وقد حصلت مثل تلك العودة، في التَّاريخ الإسلاميّ المُتأخّر، وفي سياق البحث عن سرّ تخلّف المسلمين، وأرادت تياراتٍ مُتعدّدة، وتحت عناوين مختلفة الرجوع إلى السيرة النّبويّة، ومجتمع مدينة النبيّ؛ ولكن هناك فروق كبيرة بين الرجوع إلى العصر القديم في الغرب، والرجوع إلى مدينة النبيّ في الإسلام. فالرجوع إلى العصر القديم في الغرب، هو رجوعٌ إلى تراثٍ دنيويٍّ وفارغ من الدين هدفه إثبات المشروعيّة لغرب اليوم وجذوره التَّاريخيّة؛ في حين أنّ الكلام في التَّاريخ الإسلاميّ هو الرجوع إلى العصر النَّبويّ، الكلام عن العودة إلى السُّنّة الدينيّة الأصيلة. طبعًا هناك الكثير من أوجه الشَّبه بين إحياء الحضارة الإسلاميّة وإحياء حضارة الرومان الغربيّة؛ ولكن المراد من إحياء الحضارة الإسلاميّة ليس مجرّد إحياء المجد والعظمة الدنيويّة؛ بل تأكيد عظمة الدين ومجده في ميدان الحياة وفَعَاليّته في تأمين احتياجات الإنسان.

النّكتة المهمّة الأخرى في تحليل العمليّة الحضاريّة الغربيّة، هي البورجوازيّة في الحضارة الحديثة؛ إذ إنّ ما هو أهمّ من ظهور فلسفة الأنوار والآفاق الفكريّة

1- نصر، 1393: ص 249-250.

الجديدة في التّاريخ الفكريّ للغرب في تلك المرحلة هو، ظهور الثورة الاقتصاديّة الّتي استطاعت تأسيس عالم جديدٍ ومختلفٍ عمّا كان في عصر القرون الوسطى وحكم الإقطاع. أساسًا، لقدً تزامن أفول النظام الإقطاعيّ في تلك المرحلة مع ظهور التيّار البورجوازيّ (لقد استنفد النّظام الإقطاعيّ كلّ طاقته وإمكاناته لظهور النّظام البورجوازيّ)، ونشأت نوعًا من الطبقيّة الاجتماعيّة الجديدة الّتي لم يكن فيها مكان لا لرؤساء الكنيسة وأعضائها، ولا للنّبلاء القدامى. وفي ذلك العصر، تمّ تأسيس المصارف والبورصات الّتي كانت تعمل في المضاربة وبيع الأوراق المصرفيّة وشرائها[1]؛ وبلغت روح النفعيّة والربح ذروتهما؛ وازدادت الرّساميل وتمّ استخراج المعادن الحجريّة الباهظة الثمن. وقد عكس فرانكلين ـ الّذي يمكن الإشارة إليه على أنّه رمز الفكر البورجوازيّ ـ نظريّة أرسطو القائلة «المال، لا يولّد المال» رأسًا على عقب وقال:

تذكّروا أنّ المال ذو طبيعة مسالمة ... المال يمكن أن يجني المال. مع الأبناء الّذين وُلد معهم، سيكون من السّهل توليده مع أطفالٍ آخرين. وقس على ذلك حتى النّهاية. إنّ الشخص الّذي يخفي عملة نقديّة، يكون قد دمّر كل ما يمكن أن تنتجه تلك العملة، حتى مئات الفرنكات[2].

من الجدير ذكره أنّ مسار الثّورات الدينيّة، والعلميّة، والسّياسيّة والصّناعيّة في الغرب، وكذلك عمليّة العلمنة في تلك الحضارة والاتّجاهات الأرضيّة لإيجاد إنسان جديد؛ كانت مقتصرة على الحضارة الغربيّة؛ ولم تخض الحضارة الإسلاميّة في ظهورها وتوسّعها مثل تلك العمليّة، لا في العلمنة ولا في التّصنيع ولا في التّسييس؛ إذ لا يوجد في الحضارة الإسلاميّة أثرٌ للإقطاعيّة (الفئوداليّة) (كما كانت في القرون الوسطى)؛ كما أنّه لا يوجد أثرٌ للبورجوازيّة فيها. فالإقطاعيّة والبورجوازيّة من مختصّات الحضارة الغربيّة، وقد أسهمت بشكلٍ كبيرٍ جدًّا في تشكّل الحضارة الغربيّة. بعبارةٍ أخرى، لم تكن الطبقة الرأسماليّة والمستندة إلى المال والمُستقلّة عن أصحاب السُّلطة والديانة ـ التي أمسكت بزمام التّغييرات والتّحوّلات الاقتصاديّة والاجتماعيّة، ونشطت في سبيل إيجاد التغييرات الثقافيّة مستقلةً عن مؤسّسة السُّلطة والديانة ـ موجودة في المجتمعات الإسلاميّة؛ إذ لم تظهر الإنسانويّة (اومانيسم)؛

1- كروزيه، 2003م: ص 120.

2- بيتر، 2353 ش: ص 51-59.

بمعنى أصالة الإنسان، بوصفها ظاهرةً طبيعيّة ـ الّتي أُنتج فيها كلّ شيءٍ بناءً على الذّات ومحوريّتها (على أساس الحاجات الطبيعيّة وعقل الإنسان التجريبيّ، من دون الالتفات إلى السماء)ـ في تاريخ الإسلام (مقابلة مع الدكتور بيات)[1].

المسألة الأخرى الّتي كانت مؤثّرة في أفول المسيحيّة والحضارة المسيحيّة، التجاذبات العلميّة بين غاليله والكنيسة الّتي أوجبت دنيويّة مُتزايدة في الحياة الفكريّة للأوروبيّين، وأوجدت إعراضًا عن الاتّجاهات الدّينيّة في حياة العالم الغربيّ بشكلٍ واسع؛ إذ أنزل انتصار الآراء العلميّة تقريبًا صدمة لا مفرّ منها بالعقائد الدينيّة، وانتهت بدورها إلى دنيويّة متزايدة في الحياة الفكريّة للأوروبيّين؛ وذلك بالضبط عكس ما كانت تتأمّل الكنيسة تجنّب وقوعه عبر معارضتها لكوبرنيكوس؛ إذ كان العديد من مُفكّري القرن السابع عشر، مع ارتباطهم بالعلم وعلاقتهم به، يسعون إلى المحافظة على المعتقدات الدينيّة والبقاء عليها ، ويعتقدون بأنّ نتائج تلك الفجوة سوف تصل إلى مصائب كبيرة. ويعتقد بعضهم أن تلك الفجوة غير ضروريّة أساسًا، لكن بعضهم الآخر كان يشعر أنّه من الضروريّ الجمع بين الله والإنسان والكون، التابعين لقوانين الميكانيكا، في فلسفة جديدة[2].

إنّ ما حصل في الحضارة الإسلاميّة، لم يكن تعارضًا وتناقضًا بين العلم والدين؛ حتى عندما هبّت رياح ترجمة الكتب اليونانيّة، الإيرانيّة،... في الأراضي الإسلاميّة؛ بحيث إنّ تلك الترجمة ومواجهة علماء المسلمين نفسها لمختلف أفكار الحضارات الأخرى، قد أنتجت أسئلةً كان نتيجتها أن ظهرت الطبقات الخفيّة والعلنيّة للإسلام أكثر في مجالات العلم، والفلسفة، والطبيعة، والفيزياء، والكيمياء والفلك. وقد اشتغل العلماء بالتأليف والنّقد، وليس فقط بالترجمة؛ ما جعل الأُسُس الحضاريّة للإسلام وركائزها أقوى وأكثر رسوخًا. ولم تقتصر التجربة العلميّة على القرنين: الثالث والرابع؛ بل تكرّرت في عصر آل بويه أيضًا، ولم يُشكّل دخول العلم والمعرفة وتوسعتهما مشكلةً للدين؛ بل أوجب أساسًا ثباتًا ونُمُوًّا وتوسّعًا للإسلام في ذلك العصر.

1- لم يتمّ نشر تلك المقابلة في أيّ مكان، ولكنّها نتيجة حوارٍ شخصيّ بين كاتب المقال والدكتور علي بيات، أستاذ في كلّيّة الإلهيّات في جامعة طهران، اختصاص تاريخ الأُمَم الإسلاميّة وحضارتها.

2- اشبيغل، 1387: ص 756-757.

المسألة المُهمّة هي مراحل دخول المغول إلى المجتمع الإيرانيّ. في تلك المرحلة، حدث الكثير من الدَّمار والتخريب في العالم الإسلاميّ. ولكن بدءًا من عصر غازان خان والإصلاحات الّتي أوجدها هو والحكّام من بعده، مهّدت الأرضيّة لتحوّلاتٍ علميّة في الربع الرَّشيديّ، مرصد مراغة، المدرسة السيارة وأماكن أخرى التي أدّت إلى نموّ العلوم الإسلاميّة من جهةٍ، وإلى مَأْسَسَة الإسلام في الثقافة العامّة من جهةٍ أخرى. وما حصل في المئتي سنة الأخيرة، لم يكن نموًّا للعلم، ولا دخول العلم إلى عالم الإسلام؛ بل دخولًا للاستعمار الجديد إلى العالم الإسلاميّ مُحمّلًا بعلوم تابعة له ومرتبطة به شدّدت من لحن اللّاهويّة والهجمة على الأُسُس الإسلاميّة والشّرقيّة ومبادئهما. ومن جهةٍ أخرى، كان هناك أشخاص كُثُر في العالم الإسلاميّ بدلًا من أن يأتوا بالعلم الجديد، قاموا بتوفير الأرضيّة من أجل ورود الثّقافة العلمانيّة إلى العالم الإسلاميّ، ولم يقتصر الأمر على ثقافةٍ مقلّدة من الغرب؛ بل ثقافةٌ كاريكاتوريّة والتقاطيّة من الغرب وهذا ما بعث وقوف علماء الإسلام بوجه ذلك، واتّهام بعض المنهزمين لهم بأنّهم ضدّ العلم والتطوّر.

على إثر الثورة الاقتصاديّة في الغرب، حصلت ثورات فكريّة وفلسفيّة كبيرة؛ ونمت نخبٌ على إثر الثورة الفكريّة، الثقافيّة؛ إذ تمّ في العام 1750 م طبع قرابة ثلاث مئة عنوان كتاب، وارتفع العدد ليصل إلى 1600 عنوانًا في العام 1780 م. «إنّ الاقتصاد هو غالبًا ما يكون وليد نقاشات الدّوائر والمحافل المترفة»، ونادرًا ما يكون وليد الأبحاث العلميّة، وهو مولود أكثر في صالونات ظرفاء الطبع، ونادرًا ما هو تنشئة المدارس. وكان للاقتصاد ارتباطات لصيقة، وعلاقات مُقرّبة مع تمام نهضة أفكار العصر ورؤاه»[1]. في المقابل، لم تتكامل ثقافة الجمهور، وشوهدت لديهم علامات ومؤشرات انعدام الثقافة، أو الثقافة السيّئة. ويمكن مشاهدة تلك العلامات في المهرجانات السّنويّة في تلك المرحلة[2]. وقد طالب التمرّد العقليّ، والتحرير الفرديّ (تمرّد الأفراد)، بعدم الحاجة إلى المعايير والموازين الأخلاقيّة والقواعد القيميّة. ولم يظهر هذا العصيان والتمرّد في الفلسفة فقط؛ بل أبرز نفسه بوضوح في السِّياسة والاقتصاد والثقافة. في هذا المجال، وبموجب التمرّد الذي برز من الإنسان، عُدَّ الحديث عن القيم والقيود الإنسانيّة والأخلاقيّة أمرًا بلا

1- بيتر، 2535 ش: ص51-95.

2- اشبيغل، 1387: ص 798-800.

طائـل وغيـر مُجْـدٍ. وهكـذا، حـلّ النّظـام اللّيبرالـيّ «القيمـة ـ الرَّغبـة» بـدلًا مـن نظـام «القيمـة ـ الجـودة»[1]. لقـد بعـث الإقبـال الجنونـيّ نحـو تكديـس الثَّـروة إلـى أن يبتعـد النـاس تمامًـا عـن الأخـلاق والإيمـان الدينـيّ. ويكتـب «لويـي بـدن» بخصـوص هـذا الشـأن قائـلًا:

«مـن جهـةٍ، أيقظـت إمكانيّـة تحقيـق الرّبـح ومدخـولٍ أكبـر فـي المعامـلات التجاريّـة، وتحسـين ظـروف الحيـاة مـن خـلال ذلـك، الشـعور بتحصيـل المنفعـة الفرديّـة بيـن أفـراد المجتمـع؛ ومـن ناحيـةٍ أخـرى، حفّـزت الاكتشـافات الجغرافيّـة مجموعـة مـن النَّـاس نحـو المغامـرة، والرَّغبـة فـي التخلّـص مـن بيئـة المجتمـع المغلقـة، والميـل نحـو الاسـتقلاليّة الفرديّـة. وزال تدريجيًّـا أصـل تقديـر الخدمـة ـ الّتـي كانـت محـلّ طمـوح أخلاقيـي القـرون الوسـطى ـ وأصبـح حـبّ المـال، وجمـع الثـروة هدفًـا للأنشـطة الفرديّـة والاجتماعيّـة؛ وفـي النّهايـة، حـلّ عالـمٌ مليءٌ بالتشـنّجات والاضطرابـات مـكان عالـم القـرون الوسـطى الهـادئ والمتـوازن. ومثـل جميـع العصـور الّتـي يتحـرّر فيهـا أفـراد المجتمـع مـن قيـود العـادات والتقاليـد القديمـة، اتّخـذ الكثيـر مـن النّـاس طريـق الإفـراط فـي حُـبّ المـال والتـرف والتنعّـم»[2].

فـي ظـلّ ذلـك الوضـع، جـاءت الثَّـورة التّقنيّـة والصّناعيّة لمسـاعدة الثـورة الاجتماعيّة للبرجوازيّيـن، وزادت مـن قـوّة البرجوازيّـة أكثـر فأكثـر. لقـد سـبّب التّطـوّر الصّناعـيّ والثَّـورة الصّناعيّـة فـي أوروبـا، تحـوّلاتٍ اقتصاديّـة أكثـر. فالرَّأسـماليّة النّاتجة عـن النّظام الصّناعـيّ، حوّلـت الاحتـكارات الجزئيّـة إلـى احتـكارات شـاملة وغيـر قابلـة للتَّنافـس، وذلـك المقـدار مـن التَّطـوّر الاقتصـاديّ أوجـب أحيانًـا صراعـاتٍ ونزاعـاتٍ اجتماعيّـة شـديدة[3]. ومنـذ ذلـك الحيـن، حلّـت الآلـة مـكان العمـل البشـريّ، ومـع تنـوّع الآلات وتعدّدهـا فـي أسـواق بريطانيـا، تـمّ الاعتـراف رسـميًّا بالثـورة التّقنيّـة بوصفهـا مفتاحًـا للتنميـة والارتقـاء.

لا يخفـى أنّـه فضـلًا عـن الثـورة الدينيّـة، مثـل: حركـة إصلاحـات لوثـر وكالـون، وآخريـن فـي الغـرب، والثّـورة الصّناعيّـة فـي الغـرب بمراحلهـا الثـلاث، وكذلـك الثَّـورات السِّياسـيّة المختلفـة فـي العالـم الغربـيّ، مثـل الثورتيـن: الفرنسـيّة والأمريكيّـة، فقـد كان

1- بيتر، 2535ش: ص 51-95.

2- بدن، 1343: ص 6-7.

3- كروزيه، 2003 م: ص 128.

للحركة الاستعماريّة للغرب أيضًا، سواءً في مرحلة الاكتشافات (اقرأوا المحتلين والتصرّفات الأولى)، أم في مرحلة ما بعد نابليون، تأثيرًا كبيرًا في عمليّة التنمية وسيطرة الحضارة الغربيّة. وما ظهر في العصر الجديد على شكل ثوراتٍ، كانت مساهمة الدين فيه عمليًّا قليلة، وفَقَدَ الدين دوره المركزيّ[1].

في تلك المرحلة من الحضارة الغربيّة، أصبحت العلمانيّة راديكاليّة، وبلغت محوريّة الدنيا إلى ذروتها، وأصبحت المادّيّة والهروب من المعنى والهدفيّة أقوى ممّا كانت عليه في العصر القديم. في هذه المقاربة، تغيّر معنى الإنسان أيضًا، وتَشَكّل فهمٌ جديدٌ حول الإنسان متطابقًا تمامًا مع الجوّ الاجتماعيّ. في هذا الفهم، الإنسان هو موجودٌ ذو بُعْد واحد ومادّيّ؛ وتمّ تعريفه وتقديمه من دون أن تتّضح علاقته بالعالم الآخر، والعلاقة فيما بينه في هذه الدنيا والعالم الآخر. وزالت النّظرة الّتي كانت تعتقد الميول ذات الصلة بالجسم ذنبًا، وحلّ مكانها اعتقادٌ جديد يعتقد الحياة وفلسفتها سياقًا لتلبية الميول الغريزيّة للإنسان، ولم يعد الاهتمام بالحياة ليس بشرّ فحسب؛ بل أصبح ذلك خير محض[2].

في العمليّة التّاريخيّة للحضارة الإسلاميّة، وعلى الرّغم من وجود نقاط ضعفٍ كثيرة، إلّا أنّه لم يتمّ قبول العلمانيّة في فكرها، ولم يكن في تاريخها الاجتماعيّ مشروع تجربة العلمنة، وفصل الدين عن الحياة. طبعًا، كان هناك نزاعات دائمة بين المذاهب الإسلاميّة، ودائمًا كان يوجد مسافة بين الحكّام وأهل العلم؛ ولكن الحكّام والسّلاطين المسلمين، وحتّى سلاطين المغول (مثل غازان خان، اولجايتو وآخرون) قد قبلوا الإسلام ولو بالظاهر ولمصلحة حكومتهم وسلطتهم. وفي تاريخ الإسلام (تاريخ ما قبل ورود الغرب إلى العالم الإسلاميّ)، لم يكن هناك من حديثٍ عن الإنسانويّة ومحوريّة الإنسان، ولا عن العلمانيّة وفصل الدين عن الحياة، ولا بحث في فصل الدِّين عن السِّياسة. وفي حال كان هناك مكان للإشارات الدنيويّة والعرفيّة في التاريخ الإسلاميّ، فقد كان في حدّه الأدنى ونتيجةً لعدم المبالاة بالشَّريعة في البرامج السّياسيّة والاجتماعيّة. وفي هذا البين، لم يتمّ قبول العلمانيّة في حدّها الأقصى (العلمانيّة الإلحاديّة) على الإطلاق في العالم الإسلاميّ، ولم تكن مرحلة من مراحل تَشَكُّل حضارته. ولا يعني هذا أنّه لم يحصل أيّ إلحادٍ في

1- كروزيه، 2003 م: ج.3: ص 456.

2- رندال، 1361: ص 127.

تاريخ الإسلام، ولم يكن هناك من ارتدادٍ في ماضي المسلمين؛ بل المقصود هو أنّه لم يكن هناك من إلحادٍ (العلمانيّة القصوى) في تشكّل الحضارة الإسلاميّة، وانتقال ثقافة المسلمين من مرحلةٍ إلى أخرى. فالعلمانيّة في حدّها الأدنى وحتى حدّها الأقصى في العالم الإسلاميّ؛ إنّما حصل بعد دخول الغرب الحديث إلى هذا العالم، ويمكن مشاهدة نماذج من ذلك وتتبُّعها في بعض كتابات المؤلّفين اللّيبراليّين في أواخر القرن التاسع عشر في مجلّات المقتطف؛ وشبلي شميل، وفرح أنطوان، ويعقوب صروف، وإسماعيل مظهر، وكذلك إسماعيل أدهم[1].

المسألة المهمّة الّتي يجب التأكيد عليها في تشكُّل الحضارة الإسلاميّة، وربّما يمكن أخذها في الحسبان بوصفها نقطة تفاوت مع الحضارة الغربيّة العلمانيّة، مدى إسهام النّصّ المُقدّس (القرآن والحديث) في العمليّة الحضاريّة من ناحيةٍ، ودور الشخصيّات الدينيّة الكاريزمائيّة، مثل: نبيّ الإسلام ﷺ، والأئمّة الأطهار عليهم السلام، وعلماء الدين، وأحيانًا بعض الحكّام المسلمين والمؤمنين، من ناحيةٍ أخرى. وربّما إلقاء نظرةٍ عامّة على المراحل الرّئيسة للحضارة الإسلاميّة في التّاريخ الإسلاميّ، يوجب الإذعان إلى أنّه في كلّ مرحلة هناك شخصيّة دينيّة في مركزيّة التّحوّلات الاجتماعيّة، والعلميّة، والثقافيّة، والسّياسيّة؛ أدّت دورًا إبداعيًّا، وتركت أعمالًا عظيمة في تلك المرحلة.

مراحل الأفول الحضاريّ في العالَمَين: الغربيّ والإسلاميّ

المسألة المهمّة الّتي يمكن طرحها في ما يخصّ أفول الحضارة الإسلاميّة، وانحدار الحضارة الغربيّة هي أنّ أفول الحضارة الغربيّة نابعٌ من الدَّاخل، ومن العوامل الدَّاخليّة؛ ولكن انحدار الحضارة الإسلاميّة وركودها كان بالتَّزامن مع حضور عوامل خارجيّة. بعبارةٍ أخرى، إنّ ما أوصل الحضارة الغربيّة إلى مرحلة الاضطراب، وعدم الاستقرار، بحسب تعبير بومر، لم يكن أمرًا ما وراء الحضارة الغربيّة بذاتها. لقد عدّوا نقطة أفول الحضارة الرومانيّة القديمة ظهورَ المسيحيّة أو الرموز الأخلاقيّة الرومانيّة؛ وربطوا انحطاط المسيحيّة بظهور الحضارة الغربيّة الحديثة بعد عصر التنوير؛ وقد حدّدوا وأوضحوا أنّ أفول أو زوال الحضارة الحديثة عند ظهور ما بعد الحداثة ووصولها الى مرحلة نهاية التاريخ، أو عصر الاضطراب.

1- قسان، 1393: ص 266 - 265.

في هذا المجال، إذا ما أردنا الإشارة إلى عاملٍ خارجيّ، مثل الحروب الصَّليبيّة، فإنّ هذا العامل الخارجيّ ناشئ من إرادة الغرب نفسه في بداية الحرب ضدّ المسلمين. وصحيحٌ أنّ ظهور عوامل غير غربيَّة في الغرب، مثل: الحركات الإسلاميّة، كانت جدّيّة، ولكن لم تُشكّل تلك الحركات أبدًا خطرًا على الحضارة الغربيّة في العالم الغربيّ. وإذا ما كان هناك من تهديدٍ، فقد تمّ تحدّي حضور الغرب في العالم الإسلاميّ. ولكن ما قيل في تصنيف المراحل الزمنيّة للحضارة الإسلاميّة هو أنَّ جميع العلماء قد رسموا وعرّفوا دخول الغرب إلى العالم الإسلاميّ بالتَّزامن مع تخلّف العالم الإسلاميّ[1]. طبعًا، هل أنّ ورود الغرب إلى العالم الإسلاميّ هو سبب تخلُّف العالم الإسلاميّ وزوال الحضارة الإسلاميّة وانطفائها أم أنّ سياقات الضَّعف وأرضيّاته في الحضارة الإسلاميّة سهّل دخول الحضارة الغربيّة، هو ما يحتاج إلى تتبُّعٍ في دراساتٍ وبحوثٍ أخرى.

المسألة الأخيرة هي مكانة الدين في المرحلة النّهائيّة للحضارة الغربيّة الّتي يسمّيها بعضهم مرحلة ما بعد الحداثة غير المُتبلورة (عصر الاضطراب)، وقد أكّد بعضهم تلك النَّظريّة حول الحضارة الغربيّة غير المُتبلورة من خلال توجيههم لانتقاداتٍ مختلفة للحضارة الغربيّة. في تلك المرحلة، لم يتمّ إلغاء الدّين أبدًا؛ ولكن تمّ الاعتراف بحضور الدِّين إلى جانب الآلاف من الخيارات الدّينيّة والمعنويّة. ومثل هذا التعدّد غير المقيّد، عمليًّا لا يُبقي مجالًا للدّين والهويّة الدينيّة، ويجعل من العمليّة العلمانيّة أكثر حدّيّة وراديكاليّة. وعلى الرّغم من نفوذ الحداثة الشرقيّة، أو الغربيّة في العالم الإسلاميّ، إلّا أنّه ليس لدينا إلّا تجربة قليلة عن وضعيّة العلمنة الراديكاليّة والعلمانيّة التعدُّديّة. ولم يتمّ القضاء لغاية الآن على سياقات وحدتنا وهويّتنا بشكلٍ تامٍّ، وهذا قد يشكّل نافذةً للعالم الإسلاميّ؛ ليتمكّن من بناء نفسه مُجدّدًا، ويحلّ مشكلة تعدّده الدَّاخليّ، ويعزّز وحدته أكثر.

الاستنتاج

إنّ ما يمكن استنتاجه ممّا ذكر أعلاه أنّ عمليّة تشكُّل الحضارة الغربيّة واختلافاتها مع الحضارة الإسلاميّة، أولًا أنّ الدِّين كان أمرًا عرضيًّا بالنّسبة إلى الغرب؛ في حين أنّه في الحضارة الإسلاميّة كان من جوهر الحضارة، ولم يكن

1- بيات، 1393: ص9-32.

هنـاك مـن تحـدٍّ مع أصـل وجـوده. ولذلـك، كان الغـرب دائمًـا فـي تحـدٍّ مع أصـل الدِّيـن والحضـارة الّتي بُنيـت فـي العصـر القديـم، والقـرون الوسـطى والقـرون الجديـدة كانـت حضـارة خاليـة مـن الديـن. طبعًـا، ليـس خلـوّ الحضـارة مـن الديـن؛ بمعنـى خلـوّ الغـرب مـن الدِّيـن؛ فالدِّيـن كان مهمًّـا دائمًـا فـي الغـرب وللإنسـان الغربـيّ؛ ولكـن لـم يكـن للدّيـن مـن مدخليّـة فـي تشـكّل الحضـارة الغربيّـة ونظامـه الاجتماعـيّ. وحصـل خلـوّ الحضـارة مـن الدّيـن فـي العصـر القديـم بشـكلٍ بسـيط، وتـمّ ذلـك فـي عصـر الحداثـة ومـا بعدهـا بشـكلٍ مُتطـوّر ومُعقّـد.

لـم تكـن عمليّـة تكـوّن الحضـارة الغربيّـة ومراحـل تشـكّلها، بعمليّـةٍ معنويّـة؛ بـل كانـت مادّيّـة ودنيويّـة؛ تبلـورت فـي قالـب السوفسـطائيّين؛ وأحيانًـا تجسّـدت فـي قالـب الإقطاعيّيـن، وحينًـا آخـر أظهـرت نفسـها في قالـب البورجوازيّيـن؛ في حيـن أنّ الحضارة الإسـلاميّة، لـم تكـن سوفسـطائيّة، ولـم يسـتطع الإقطاعيّـون السّـيطرة علـى العصـور الحضاريّـة ومراحلهـا، وجعـل الإسـلام وعلمائـه إقطاعيّيـن، ولم يكـن للبورجوازيّة أساسًـا أيّ ظهـورٍ، أو بـروز فـي عالـم الإسـلام، ولا فـي مرحلةٍ مـن مراحـل حضـارة المسـلمين. وعلـى الرّغـم مـن وجـود نـوعٍ مـن العلمنـة فـي العالـم الإسـلاميّ، ولكـن هـذا العالـم وحضارتـه لـم يجـرّب أبـدًا الحضـارة العرفيّـة وثقافتهـا، ولـم يعتـرف رسـميًّا بالإلحـاد المُسـتمدّ مـن العلمانيّـة. وحتـى فـي المراحـل الحرجـة والمُتأزّمـة للمغـول، وبـدلاً مـن الاستسـلام لظـروف الحيـاة الصّعبـة، لجأت الحضـارة الإسـلاميّة إلى نـوعٍ مـن الرّوحانيّة الصُّوفيّـة والعرفانيّـة، ولـم يفصـل مسـارها الحضـاريّ عـن الجوانـب السّـماويّة فـي أسـوأ الظـروف.

رؤى غربيّة لمستقبل الغرب

الطاهر محمد الشريف *

مقدّمة

الحضارة هي مجموعة فَعَاليَّات الإنسان في تعاطيه مع عالمه، وتَتَمَظْهرُ تلك الفَعَاليَّات في منجزاته، من إنتاج علميٍّ وتقنيٍّ وثقافيٍّ، وتلك المُنجزات تنطلق من رؤيته للكون، الَّتي تُحدِّد للإنسان موقعه ودوره في الوجود والعالم، بوساطة ضبط ثلاث علاقات كبرى وهي: الإله، والإنسان، والطبيعة. وتحدِّد له من حيث الزمن مبدأه ومصيره ومآله. وهنا، نجد أنَّ موضوع الرُّؤى الغربيّة للمستقبل يندرج ضمن بحث الرُّؤية الكونيّة؛ لأنّه سينظر في تصوُّر الإنسان الغربيّ إلى العالم، وكيف حدَّد موقعه وكيف سيتحدّد مصيره ومستقبله، إلَّا أنَّ ما يمكن إضافته هاهنا هو أنَّ المستقبل لم ينظر إليه فلاسفة الغرب على نحوٍ واحدٍ؛ بل تقلَّبوا فيه عبر مراحل مُتعدِّدة. ولذلك، ففي تحليل رؤى الغرب لمستقبلهم تحليل لتلك الرؤى ونتائجها.

المشكلة الَّتي تطرح نفسها عند تحليل الرُّؤية الغربيّة للمستقبل تتمثَّل في المفارقة القائمة بين الأمل والتَّحقُّق المعكوس لذلك الأمل، فقد كان حلم الإنسان الغربيِّ في عصريْ: النَّهضة، والتَّنوير هو تحقيق سعادة الإنسان، لكنَّه في منتصف

* أستاذ الفلسفة بقسم الفلسفة بجامعة باتنة 1 الحاج لخضر الجزائر.

القـرن العشـرين حصـل كابـوس رهيـب مُتمثّـل فـي حربيـن مُدمّرتيـن أعـداد قتـلاه بالملاييـن وليـس بـالآلاف، وهـو الآن مرعـوبٌ مـن قنابـلَ نوويّـة وأسـلحة صنعهـا بنفسـه لتقتلـه. لذلـك، نجـده أخـذ يتقلَّـب مـن نظـرة ذات تفـاؤل إلـى نظـرة مُتشـائمة فـي أحسـن الأحـوال، أو انتظـار دون مسـتقبلٍ واضـحٍ فـي أحسـن الأحـوال.

تـزداد المشـكلة تعقيـدًا، عندمـا تكـونٌ مشـكلة الغـرب اليـوم تمـسُّ البشـريَّة جمعـاء، فالتَّلـوُّث والحـروب بالوكالـة، والاقتصـاد العالمـيّ، والشَّـركات العالميَّـة، والمافيـا العالميَّـة، وتفـكُّك الأسـرة، والإمبرياليّـة، والأسـلحة الإباديّـة كلّهـا تهديـد للمعمـورة ككل لا للإنسـان الغربـيّ فحسـب؛ لذلـك، فـإنّ عمـارة الأرض تحتـاج إلـى إعـادة نظـر، لكـن ننظـر فـي حضـارة الغـرب لنخرجهـا مـن أزمتهـا، أم نسـعى إلـى تشـكيل حضـارةٍ أخـرى تُنقذنـا مـن أزمـات الحضـارة الغربيّـة؟!

تلـك المُفارقـة الَّتـي طرحـت نفسـها علـى المسـتقبل والـذَّات المُتَّجهـة لهذا المسـتقبل بيـن منظـورٍ تشـاؤميٍّ وسـابقته التفاؤليّ، تأتـي مشـكلة بحثـي هـذا مُتمحـورة حـول سرِّ انقـلاب الإنسـان الغربـيّ مـن حالـة التَّفـاؤل إلـى حالـة التَّشـاؤم، مـن حيـث تحديـد أصـل الأزمـة، حيـث التَّشـاؤم هـو نتيجـة لفشـل الـذَّات فـي تحقيـق أملهـا، أو أنَّ التَّشـاؤم هـو نتيجـة منطقيّـة لنظرتـه إلـى الكـون الَّتـي تحمـل بـذور فنائهـا؟! وهنـا نطـرح السُّـؤال الآتـي:

هـل تقلّـب الإنسـان الغربـيّ مـن حالـة التَّفـاؤل إلـى حالـة التَّشـاؤم هـو نتيجـة لنظرتـه إلـى الكـون؟ أم أنَّ التشـاؤم حالـة طارئـة يمكـن تجاوزهـا؟

وبعبـارةٍ أخـرى، لمـاذا ماتـت اليوتوبيـا فـي سـياق الحضـارة الغربيّـة وهنالـك سـؤال آخـر يطـرح نفسـه؟

وإذا كان الغـرب فـي عصـر النَّهضـة حـدَّد مسـتقبله هـو فقـط، فهـل سـؤال مسـتقبله اليـوم معنـيٌّ بـه الغـرب وحـده؟ أم أنَّ الإنسـانيّة جمعـاء محتاجـة إلـى الإجابـة عـن هـذا السـؤال؟

للإجابـة عـن السُّـؤال سـأنتهج منهـج النَّمـاذج المعرفيَّـة، وهـي الوحـدة الَّتـي تحكـم كثـرة محـدَّدة؛ أي أنَّ هنالـك اختلافـات وتنويعـات، وكذلـك تشـابهات وتكـرارات، حيـث يـرد بيـن تلـك المجموعـات المُتنوّعـة وحـدة تصوّريّـة هـي مـن تنتـج تنوُّعًـا مـا، وتلـك الوحـدة بوصفهـا عنصـرًا مركزيًّـا تنتظـمُ خلفـه المفـردات الجزئيّـة، ولكـن مـا يجـب الإشـارة إليـه أنَّـه ليـس شـرطًا أن تقـف وحـدة شـاملة مطلقـة خلـف التَّنـوُّع؛ بـل

ممكـن أن تقـف وحـدات متنوّعـة خلـف مجموعـات محـدَّدة، مثلمـا هـو الحـال فـي نظريَّـة المجموعـات فـي مجـال الرِّياضيَّـات؛ إذ نجـد مجموعـة الأعـداد القابلـة للقسـمة علـى العـدد خمسـة تقـف إلـى جنـب الأعـداد القابلـة للقسـمة علـى اثنيـن، والاختـلاف بينهمـا هـو القابليَّـة للقسـمة فهـي مـن تصنـع الوحـدة القائمـة خلـف التَّنـوُّع علـى الرَّغـم مـن أنّ كِلَيْهِمـا ينتمـي إلـى وحـدة أعظـم وهـي الأعـداد الصَّحيحـة، إلَّا أنَّ الوحـدة فـي ذلـك المنهـج أكثـر مرونـةً وتركيبًـا ممّـا هـي عليـه فـي عالـم الرِّياضيَّـات، وكمـا أنَّهـا ليسـت كمّيّـة؛ وإنَّمـا هـي كيفيَّـة ولها ممكنـات التَّجديـد، والتَّشـعيب، والتَّغييـر، والتَّوليد، أكبـر مـن عالـم الرِّياضيَّـات الآلـي.

وتطبيقًا لهذا المنهج نجد أنّ من المناسب وضع الخطَّة الآتية:

أوّلًا: مفهوم المستقبل وتشكُّل النَّماذج القائمة خلف رؤى الغرب لمستقبله.

ثانيًا: المستقبل بوصفه حلمًا أو يوتوبيا

ثالثًا: المستقبل بوصفه مشروعًا تنويريًّا لتقدُّم العقل البشريّ

رابعًا: السَّير نحو الهاوية أو المستقبل بوصفه توقُّعًا.

مفهوم المستقبل وتشكُّل النَّماذج القائمة خلف رؤى الغرب لمستقبله

نحـن نفكِّـر مـن خـلال اللُّغـة، فهـي وسـيلتنا لإدراك هـذا العالـم. لهـذا، وجـب أن نمرَّ مـن خلالهـا إلـى المعنـى الّـذي نريـد أن نصـل إليـه، فعندمـا نُفكِّـر فـي لحظـة زمنيَّـة مـا تمدُّنـا اللُّغـة بدلالتهـا الَّتـي تُعيننـا علـى التَّبصُّـر وتحليـل الظَّواهـر الَّتـي نريـد أن نفهمهـا. والأمـر نفسـه بالنِّسـبة إلـى كلمـة مسـتقبل الَّتـي مـن خلالهـا نريـد الولـوج إلـى عقـل الإنسـان الغربـيّ، وكيـف فكَّـر فـي مسـتقبله؛ لأنّـه عندمـا أخـذ يفكِّـر وضـع فـي حسـبانه دلالات العبـارة المختلفـة.

ففـي الفرنسـيَّة، نجـد عبـارة avenir الَّتـي تكتنـزُ دلالاتٍ عـدَّة، فهـي –أولًا– الزمـن المسـتقبل؛ وهـو المعنـى المشـترك تقريبًـا فـي كلّ اللُّغـات، ثـمّ يضيـف معجـم لاروس الفرنسـيّ دلالـةً أخـرى أنّ المسـتقبل هـو وضعيّـة قادمـة، وكذلـك هـو الأجيـال القادمـة[1] ، وتلـك الـدّلالات الَّتـي يحصيهـا المعجـم الفرنسـيّ يمكـن تأوُّلهـا إلـى معـانٍ عـدَّة، وهـي المسـتقبل بوصفـه توقُّعًـا وهـو مـا تُمثِّلـه عبـارة الزَّمـن المسـتقبل، حيـث إنّ اسـتقبال الزمـن

1- Larousse: dictionnaire de langue française, paris, 2012, p62.

القادم يخضع لتوقّعات نبنيها على مُعطيات الواقع المعيش واحتمال ما سوف يحدث، أمَّا الدّلالة الثانية فهي الوضعيَّة القادمة، وهو ما يشير إلى أنَّ المستقبل هو مشروع نريد أن نبلغه؛ أي أنَّنا نسعى إلى بلوغ وضعيَّةٍ ما فنُهَيِّئُ لها مشروعًا يحمل خطّةً، ورؤيةً، ومنهجًا، وآليات عمل. وأخيرًا، نجد دلالة الحلم عند تحليل عبارة الأجيال القادمة، فهي رجاء، والأخير يحمل حلمًا يمكن تحقيقه. وهنا، نخلص إلى ثلاثة دلالات لعبارة مستقبل وهي، توقُّع، واستشراف، ثُمَّ مشروع وأخيرًا حلم.

تلك الدّلالات الَّتي تأوَّلتها من معجم لاروس، نجدها أكثر جلاءً في معجم أكسفورد oxford الّذي يُحدِّد لنا مجموعة من المعاني في عبارة futur، وهي: الزمن القادم بعد المستقبل، ثمَّ يضيف ما نريده في الزمن بعد الحاضر، احتمالات إمكان النَّجاح[1] وتلك المعاني، تحمل دلالةً حياديَّةً وهي الزَّمن الّذي يأتي بعد الحاضر، ثمَّ يُحدِّد لنا المعجم الإنجليزيّ حمولة هذا الزمن؛ أي المستقبل، فهو مشروعٌ نريد تحقيقه في المستقبل، ثمّ هو احتمالات نجاح نحلم بتحقيقها.

ويتَّضح غنى اللُّغة الإنجليزيّة من حيث عبارة المستقبل في الكلمات الآتية:

Outlook- وتعني الآفاق، وهو ما يُحدِّد لنا أنّ المستقبل هو جملة الآفاق الَّتي يسعى إلى بلوغها، وهنا يدخل معنى الحلم الّذي نسعى إلى تحقيقه، ويدخل معنى المشروع الّذي نرغب في تحقيقه.

Futurly- ما يقع في المستقبل، هي تحمل دلالة التوقُّع.

Aftertime- وتحمل دلالة الوقت والزمن الآتي، وهي لا تملك أيّ حمولة مهمّة.

وفق تلك السِّياحة المُعجميَّة، نصل إلى أنَّ التَّفكير في المستقبل هو تفكير في لحظة قادمة آتية، وفق نماذج ثلاثة، وهي: أنموذج التَّوقُّع، والاستشراف، والأخير لا يعبِّر عن إرادة تريد أن تفعل في المستقبل؛ بل هو نظر في وجهة الأحداث وأين مآلها، كأن نقول: إنّ مالك بن نبي توقَّع سقوط المعسكر الشرقيّ بعشرين سنة، أو نقول: إنَّ عبد الوهاب المسيري توقَّع تآكل إسرائيل من داخلها خلال عشرين سنة. وعليه، فالنَّاظر في المستقبل هو مُتوقّع لا فاعل. أمَّا المعنى الثاني فيأخذ دلالة المشروع، الأخير هو رؤية تحمل منهجًا ثمَّ خطة عمل وآليات تنفيذ تسعى إلى

1- Oxford: wordpower, oxford university press, 2006, p323.

تحقيق شيء ما في المستقبل، وأخيرًا المستقبل هو حلم نسعى إلى تحقيقه، وهو نتيجة لرغبةٍ دفينةٍ يسعى فيها الإنسان إلى تحقيق مستقبلٍ ما، وفيه رفض للواقع مثل: حلم الشباب بالهجرة إلى أوروبا، أو أمريكا، أو حلم الشّعوب الفقيرة بوطن يحيون فيه حياةً كريمةً.

تلك المعاني الثلاثة سنجد لها ثلاثة مُمثّلين في الفلسفة الغربيّة سواء الحديثة، أو المعاصرة على حدٍّ سواء، وكلّها تمثل الحضارة الغربيّة، وسنبدأ بالحلم وقد مثّلته اليوتوبيا، الّتي انتشرت مع عصر النّهضة خاصة لتوماس مور، ثمّ أطلنطس الجديدة، وتكرَّرت مع عصر الأنوار مع سان سمون وغيرهم من المفكّرين اليوتوبيِّين. ثمَّ تأتي الدلالة الثانية وهي من يمثلها خاصّة فلاسفة التّنوير، وهي عبارة عن مشروع يتأسَّس على رؤية للوجود والمعرفة والتاريخ، وأهمّ عنصر فيه هو فلسفة التاريخ، وأبرز شخصيّاته هما: فولتير وكوندورسييه. وأخيرًا، المستقبل بوصفه توقّعًا الّذي ظهر مع الفلسفات النّاقدة للحداثة الغربيّة، خاصّة في جوهرها فلسفة التّنوير. وهنا، نجد كلّ من مدرسة فرنكفورت، وفلاسفة الاختلاف الّذين يُسمّونهم بفلاسفة ما بعد الحداثة.

بتلك الطريقة، نكون قد رسمنا خارطة إدراكيّة تفصل لنا نماذج النَّظر إلى المستقبل ضمن الحضارة الغربيّة، وهو أنموذج اليوتوبيا، وأنموذج فلسفة التقدُّم، وأنموذج نقد الحداثة الغربيّة. وسنبدأ من أنموذج اليوتوبيا لِكَونه مُتقدِّمًا تاريخيًّا، ولعله هو من يُشكِّل الحلم الغربيّ الّذي تحوَّل إلى مشروع، وقام بنقده فلاسفة الغرب بعدما تحقَّق ذلك المشروع، وهنا يتجدَّد دائمًا السُّؤال: لِمَ انتقل الغرب من الأمل إلى النَّقد؟ ولمَ لا تتجدَّد اليوتوبيا اليوم؟

المستقبل بوصفه حلمًا أو يوتوبيا

العبارة يوتوبيا ترجع في أصلها اللّاتينيّ إلى مركب من (non) و(topos) وكلاهما تعنيان لا مكان؛ ما يعني أنَّها أرضٌ ليست موجودة في الواقع، اليوتوبيات ـ بحسب معجم لاروس الفلسفيّ ـ ظهرت خلال القرن الخامس عشر ميلاديّ مع توماس مور، وهي جنسٌ من أجناس الأدب والفلسفة، وهي تحلم بمدينة وحكم

مثاليٍّ يتحقَّق فيه سعادة الإنسان[1]. وهنا، نجد أنَّها نظرة إلى مستقبل الغرب، بدأت مع القرن الخامس عشر، وذلك خلال عصر النّهضة الأوربيَّة، وكانت نظرة حالمة، لكن ذلك الحلم- كما يؤكِّد كلٌّ من: كارل مانهايم وبول ريكور- أنّه حلم يمكن تحقيقه، أو كما قال بول ريكور: « يميل القارئ إلى فهم اليوتوبيا على أنّها فرضيَّات مُمكنة. وربما يكون جزءًا من الإستراتيجيّة الأدبيّة لليوتوبيا، أنّها تهدف إلى إقناع القارئ من خلال استخدام وسائل الفنّ القصصيّ البلاغيَّة»[2]. ومعنى ذلك، فاليوتوبيا حلم يمكن تحقيقه لكونها تنشد واقعًا غير هذا الواقع، وحياة غير هذه الحياة، ويسعفها في ذلك أسلوبها الأدبيّ الّذي يصنع أفكارها الفلسفيّة والسِّياسيَّة ضمن قالب قصصيّ هدفه إقناع القارئ بإمكانيّة تحقّقها واقعيًّا؛ أي يمنحها إمكانيّة تحوُّل مِنْ لا مكان إلى حالة المكان.

هنا، يتبادر إلى أذهاننا السُّؤال الآتي: لماذا رفض الإنسان الغربيّ واقعه، وأخذ يُمنِّي النَّفس بواقع آخر؟ كما هو هذا الواقع الّذي أخذ يفكر فيه وله ممكنات التَّحقُّق؟ هذا السُّؤال لا ننسى أنّه يدور في دائرة عصر النّهضة؛ أي القرنين: الخامس عشر، والسادس عشر، لعل ذلك ما يجب أن يقودنا إلى تحليل أطروحة كارل مانهايم؛ لأنّها تُجيبنا عن سؤالنا، وتضعنا في سياق إنتاج اليوتوبيا، ثمَّ ننتقل إلى السِّياق الّذي أنتج تلك المضامين، وجعلها حلمًا يراود الإنسان الغربيّ آنذاك، ولعلنا من هذا التَّحليل نصل إلى تحقّق الحلم الغربيّ الّذي راوده، ولماذا انتقد حلمه.

1. اليوتوبيا ثورة على الأمر الواقع:

صرَّح كارل مانهايم، في مُستهلِّ حديثه، عن اليوتوبيا قائلًا: «تكون الحالة الذِّهنيّة يوتوبيّة، حينما تتعارض مع حالة الأمر الواقع»[3]؛ ويقصد بذلك أنّ اليوتوبيا حالة ثوريّة على الأمر الواقع، لِكَوْنِ الأخير سُلطويًّا، وهو ما قصد إليه كذلك

1- Larousse, grand dictionnaire de la philosophie, CNRS Edition, paris, 2005, p1058.

2- بول ريكور، محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2017م، ص366.

3- كارل مانهايم، الأيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة محمد رجاء الدريني، شركة المكتبات الكويتية، الكويت، 1980م، ص247.

بـول ريكـور، حيـث تظهـر اليوتوبيـا بوصفهـا احتجاجًـا وثـورةً على السُّـلطة القائمـة، ونتيجـةً للقمـع تسـتعمل اليوتوبيـا نوعًـا مـن التَّقيَّـة وهـو الالتجـاء إلى الخيـال الرّافـض لتلـك السـلطة القمعيَّـة الَّتـي فرضـت واقعًـا مـا، وهـو مـا يجعلـه اليوتوبيـا تختلـف عـن الأيديولوجيـا، الأخيـرة هـي تسـويغ الأمـر الواقـع بـدلًا مـن نقـدِه. لـذا، تحتـاج الأيديولوجيـا إلـى تزييـف الواقـع حتـى تُسـوّغه. أمَّـا اليوتوبيـا فهـي علـى العكـس مـن ذلـك؛ فهـي ثـورة على الواقـع، وسـعي نحـو واقـع أفضـل؛ مـا يعنـي أنَّهـا تشـتغل على مبـدأ متجـاوز دائمًـا، وهـو مـا يصنـع لهـا أفقًـا تنشـده، وتشـدُّ لـه الآمـال، وتشـرئبُّ لـه الأعنـاق. وهنـا، تثـور العزائـم بغيـة بلـوغ مـا هـو الحلـم الّـذي صنعتـه لهـم اليوتوبيـا.

يقودنـا تحليـل كارل مانهايـم إلـى فهـم السَّـبب الّـذي أدَّى بأدبـاء عصـر النَّهضـة ومُفكّريهـم إلـى اسـتحداث اليوتوبيـا، وذلـك فـي قولـه: «إنَّ فكـرة الفـردوس ظلَّـت جـزءًا لا يتجـزَّأ مـن مجتمـع العصـور الوسـطى؛ لأن النِّظـام الإقطاعـيّ والكهنوتـيّ لتلـك العصـور ظـلَّ قـادرًا على وضـع الفـردوس خـارج المجتمـع، فـي عالـم آخـر يسـمو على التاريـخ، ويخفّـف حـدّة الجوانـب الثَّوريَّـة. حيـن قامـت جماعـات معيَّنـة فـي المجتمـع، وحاولـت أن تُجسِّـد تلـك الأمانـي الفردوسـيّة فـي سـلوكها الفعلـيّ، تحوَّلـت الأفـكار الأيديولوجيّـة إلى أفـكار يوتوبيّـة»[4] ومعنـى ذلـك أنَّ اليوتوبيـا كانـت مكنونـة فـي الفكـر المسـيحيّ، لكـن بوصفهـا أيديولوجيـا مَهمّتهـا تخديـر الإنسـان حتَّـى لا يثـور ضـدَّ النِّظـام الإقطاعـيّ، لكـن مـع ظهـور عصـر النَّهضـة تصـدَّت لهـا جماعـة ثقافيَّـة إلـى تحويـل تلـك الفـردوس الأُخـرويّ إلـى فـردوس أرضـيّ؛ أي حوَّلُـوا مدينـة اللـه الأغسـطينيَّة إلـى مدينـة أرضيّـة يحقّـق مُنجزاتهـا الإنسـان؛ مـا جعـل كارل مانهايـم يبـدأ تأريـخ اليوتوبيـا ليـس من توماس مـور؛ بـل مـن خـلال توماس مونـزر الّـذي أقـرَّ أنَّ عـودة المسـيح إلـى الأرض سـوف يحكـم الأرض لمـدّة ألـف سـنة، حتَّـى يُسـوّغ ثوريَّـة اليوتوبيـا، وكذلـك ليبيّـن عمليّـة نقـل الفـردوس مـن السَّـماء إلـى الأرض، وبتعبيـر آخـر، هـو علمنـة الجنَّـة.

تلـك العلمنـة مـا هـي إلَّا تعبيـر عـن الخـروج مـن رؤيـة كونيَّـة للعالـم إلـى رؤيـة أخـرى؛ أي الخـروج مـن الرُّؤيـة الدينيَّـة المسـيحيَّة إلـى الرُّؤيـة العلمانيَّـة الَّتـي أخـذت بالانتشـار فـي عصـر النَّهضـة، وهـو أمـر يحتـاج إلـى تحليلـه؛ لأنَّـه هـو مـن سـوف يفتـح البـاب لنظـرة الإنسـان الغربـيّ إلـى مسـتقبله، الأخيـر مـا هـو إلَّا تصـور للذَّات، وكيـف يمكـن لهـا أن تحقِّـق ذاتهـا هنالـك، وهـو مـا اصطلـح عليـه هيدغـر بالدازيـن. ولذلـك، وجـب

4- كارل مانهايم، الأيديولوجيا واليوتوبيا، مصدر سابق، ص 248-247.

البحث في هذا الدازين من خلال، أم نصوص اليوتوبيا، سواء الَّتي ظهرت في عصر النَّهضة، أم في بداية العصر الحديث.

2. مضامين اليوتوبيا وحلم الإنسان الغربيّ:

كما أشرت من قبل بأنَّني سأعرض لأنموذجين من اليوتوبيا؛ وهي يوتوبيا توماس مور الَّتي ظهرت مع عصر النَّهضة، ثمَّ يوتوبيا أطلنطس الجديدة لفرنسيس بيكون الّذي ظهرت مع بداية العصر الحديث، وكلاهما تعبيران عن رؤية الكون الغربيّة.

بالنِّسبة إلى يوتوبيا توماس مور فقط تحدَّدت مضامينها الفلسفيّة في مُحدَّدين أساسيَّين، الأول وهو العدالة الاجتماعيَّة، والثاني هو التَّخلِّي عن الملكيَّة، حيث يعمل مور على صياغة عمله في صيغة أدبيّة حواريّة في جزأين؛ الأول، يحدِّد فيه نمط الحياة الّذي يتخلَّى فيه أناس عن الملكيّة، ويصبح كل شيء مشاع، فتحدث بذلك المساواة الَّتي تسمح للمجتمع أن يحيى دون صراعاتٍ داخليّةٍ وفي سلام؛ بل الأكثر أنّ أفراده متفانون في العمل، ومُنظَّمون تنظيمًا مُحكمًا. وأمَّا الجزء الثاني، فقد عبَّر فيه عن قطاعاتٍ عدَّة من حياة تلك المدينة الفاضلة، ولعلّ أهمّها الدِّين، الّذي لا يتحوَّل إلى صراع؛ بل هو دينٌ عقلانيٌّ يثبت فيه الإله من خلال العقل، وأمَّا الأخلاق فقد عاد توماس مور إلى أخلاق اللَّذَّة، حيث نجد أفراد المدينة الفاضلة يهتمون بالتمتُّع بالحياة، وأخذ نصيبهم من ملذَّاتها[1].

كان توماس مور صديقًا لأحد أهمّ فلاسفة الحركة الإنسانيَّة هو إرازاموس. ولذلك، نجده يزاوج في فلسفته بين فلسفتين، هما: الأفلاطونيَّة الَّتي تؤمن بالمشاعة والخروج من المُلكيَّة المؤديَّة إلى حالة الحرب، ثمَّ أخلاق الأبيقوريَّة، وأمَّا بالنِّسبة إلى الدِّين والإيمان لم يعد معه تابعًا للوحي أن المجمع الكنسي؛ بل الدين هو من إنتاج العقل، وكل تلك من أدبيَّات الحركة الإنسانيَّة الَّتي رجعت إلى الفلسفة اليونانيَّة، وتحقّق التمركز حول الإنسان.

بعد انتهاء عصر النَّهضة، بدأ العصر الحديث الّذي أصبحت ملامحه واضحة، ووجهته ظاهرة، حيث برزت أطلنطس الجديدة لفرنسيس بيكون، وهي يوتوبيا تحكمها مجالس العلماء؛ بمعنى أنَّها ديمقراطيَّة لا يحكمها رجال السِّياسة؛ بل رجال العلم؛ أي برلمان العلماء، فهم من خلال المنهج التَّجريبيّ، وبمعرفتهم

1- توماس مور، يوتوبيا، ترجمة الحسيني الحسيني، دار خطاب للنشر، الأردن، 2017م.

بالطَّبيعة سيعملون على تمكين الإنسان من السَّيطرة على الطَّبيعة، وتحقيق الفردوس الموعود في التوراة، حيث تصبح الأرض جنَّتهم وفردوسهم.

يظهر أنَّ فرنسيس بيكون في تلك اليوتوبيا ينتصر للنّزعة التَّجريبيّة العلميّة، الّتي أسَّس لها هو بنفسه من خلال تقعيده للمنهج التجريبيّ، الَّتي بوساطتها بدأت تباشير عالم جديد مُتخلّص من هيمنة الكنيسة على عالم يكون فيه الإنسان سيِّدًا على العالم، علمًا أنَّ المعرفة عنده تعني القوَّة، وذلك ما قصده رتشارد تارناس حينما قال: «في حين أنَّ سقراط ساوى بين المعرفة والفضيلة، فإنَّ بيكون ساوى المعرفة بالسُّلطة والنُّفوذ»[1]؛ بمعنى أنَّ يوتوبيا بيكون تريد أن تفتح طموحًا للإنسان الغربيّ في أن يحكم العالم من خلال المعرفة العلميّة الَّتي هي قوَّة وسيطرة على الطَّبيعة.

3. حلم الذات والعالم ضمن اليوتوبيا:

ممَّا سبق، تظهر اليوتوبيا بوصفها رؤيةً للعالم، فهي ليست مجرّد ثورة إزاء سلطة قائمة، وخروج على هيمنة الأمر الواقع كما وصفها كلٌّ من كارل مانهايم، وبول ريكور؛ بل هي أكثر من ذلك، فهي أحد تجلّيات الرُّؤية الكونيّة إنْ لم تكن هي عينها رؤية كونيّة ونظرة إلى العالم، الأخيرة الَّتي اصطلح عليها مالك بن نبي الإجابة عن فراغ الكوني، حيث يقول: «إذ يعتزل الإنسان في وحدته، ينتابه شعور بالفراغ الكونيّ، ولكن طريقته في ملء الفراغ هي الَّتي سوف تُحدّد نمط ثقافته وحضارته؛ بمعنى تحدّد كلّ الخصائص الداخليّة والخارجيّة لوظيفته التّاريخيّة»[2]، ومعنى ذلك أنّ الإنسان مُضطرٌّ إلى تكوين رؤية مُحدَّدة للكون. وهنا، نجد مالك بن نبي يُحلّل رؤية كلّ من: روبنسون كروز، وابن طفيل؛ ليبيِّن كيف أنَّ كليهما يعكسان رؤيةً كونيّةً مختلفةً هي من حدّدت اختلاف الثَّقافات والحضارات. ومِنْ ثَمَّ، الوظيفة التَّاريخيّة لكلٍّ منهما.

يُحدِّد لنا نصّ مالك بن نبي السَّابق، إطارًا منهجيًّا وتفسيريًّا؛ يُحدّد وظيفة اليوتوبيا، وكيف نظرت إلى مستقبل الغرب؛ فاليوتوبيا هي عبارة عن رؤيةٍ كونيّةٍ

1- رتشارد تارناس، آلام العقل الغربيّ، ترجمة: فاضل جتكر، العبيكان وكلمة، المملكة العربية السعودية وأبو ظبي، 2010م، ص 326.

2- Malek Bennabi : le problème des idées dans la société musulmane, Samar, 2013, p13.

حدَّدت نمط الحضارة الغربيّة الحديثة والمعاصرة وطرازها. وعليه، من خلالها نفهم كيف حدَّد الإنسان الغربيّ نظرته إلى العالم، ولكونها ثورةً على الوضع السَّابق، يمكن أن نُحدّد اليوتوبيا بوصفها؛ «رؤيةً كونيّةً حالمةً وثائرةً ضدَّ وضع قائم» وذلك هو المعنى الّذي أضيفه للدّلالة الَّتي وضعها كلّ من: كارل مانهايم، وبول ريكور؛ الرُّؤية الكونيَّة الثَّائرة، وهنا وجب تحليل تلك الرُّؤية الَّتي حملتها كلٌّ من: يوتوبيا توماس مور، وفرنسيس بيكون.

في عصر النَّهضة الأوروبيَّة، لم يُحدِّد الإنسان الغربيّ بعد وجهته، وهو أنَّ ذلك العصر قد ساده العديد من المذاهب والفلسفات من الرشديَّة إلى الأفلاطونيَّة والكُتَّاب السِّياسيّين والبيرونيّة[1] ، وما إلى ذلك، حيث كانت تعيش صراعًا فكريًّا وجدالًا، لكن النّقطة الحاسمة في ذلك العصر تتمثَّل في نقاط ثلاثة؛ أوّلها، ضعف سلطة الكنيسة، وهنا عوضها الإصلاح الدينيّ، والثورة العلميّة ، ثمَّ الكشوفات الجغرافيّة، وكلّها تعبّر عن حالة انقلاب جذريٍّ في الرُّؤية للعالم، حيث تمَّت إعادة هندسة مواقع الموجودات، فمن كان مركزًا أصبح هامشًا، ومن كان فاعلًا أصبح منفعلًا.

تلك المُتغيِّرات الثلاثة عملت على قلب الرُّؤية الكونية القروسطيّة، وأُشدِّد على القلب، فهي لم تُغيِّر الرؤية القروسطيّة للعالم ككلّ؛ وإنّما عملت على قلب مضامينها، وذلك وفق آليّة الاستبدال، فاستبدل مركزيّة الإله بمركزيّة الإنسان وهو عينه ما حصل مع يوتوبيا توماس مور؛ فنتيجة لترجمة التراث اليونانيّ والكشوف الجغرافيّة أخذ الإنسان الغربيّ يكتسب ثقة في نفسه، حيث إنّه بدأ يشعر أنّه قادرٌ وأنه ليس مجرّد خطيئة، وذلك الإحساس من قدرة الإنسان على خلق عالمه الخاصّ تَعزّز مع الكشوف الجغرافيّة، حيث أصبح العالم فسيحًا، وأنَّ الإنسان الّذي تمكَّن من معرفةِ ذلك العالم بإمكانه أن يصنع عالمًا جديدًا.

إلى جانب مركزيّة الإنسان، لم تعد الكنيسة والوحي هما مصدرا إنتاج المعرفة؛ بل المعرفة أصبح مجالها ومصدرها الطبيعة، وتغيّرت الوجهة من اللَّاهوت إلى العلوم الطبيعيَّة، وذلك كان نتيجةً للثورة العلميَّة الَّتي انتصرت بتعزيز من الكشوف الجغرافيّة، فحصل التَّغيير، وهو عينه ما جعل فرنسيس بيكون ينتج يوتوبياه الحالمة، لِمَا رأى في أن العلوم التجريبيّة تعويضًا عن العلوم اللّاهوتيّة، فسعادة

1- Emil Bréhier : histoire de la philosophie, quadrige/PUF, paris, 2004, p669.

الإنسان تكمن في تحكُّمه في الطبيعة، ولا سبيل لذلك إلّا بوساطة المعرفة، وهو ما آل إلى بناء تصوُّرٍ دنيويٍّ يضادّ الأخرويّات.

نصل إلى أنَّ اليوتوبيا قد تصوّرت عالمًا فيه ثُنائيَّة أساسيَّة وهي؛ الذَّات البشريَّة القادرة على تحقيق السَّعادة الّتي تملك خلاصها بيدها وليس بغيرها، والعالم الّذي لم يعد فيه مجالًا للخطيئة، وأنّ الآخرة هي المنفذ الوحيد للخلاص منه؛ بل العالم هو المجال الّذي يصنع فيه الإنسان سعادته، ويُحقِّق انتصاره من خلال العقل والعلم التَّجريبيّ. بتلك الطريقة، نظر الإنسان الغربيّ إلى مستقبله في نهاية القرن السادس العشر، وأمّا الإله فقد تمّ الاستغناء عنه.

يمكن الاستنجاد بنصوص بيكون من كتابه الأورجانون الجديد، حيث نجده يقول: «الإنسان هو الموكل بالطبيعة والمفسّر لها. وهو بتلك الصّفة، لا يملك أن يفعل، أو يفهم إلَّا بالقدر الّذي تُتيحه له الملاحظة الَّتي قام بها لنظام الطَّبيعة»[1]. يظهر أنّ معادلة الوجود بقيّت مُتوقّفة فقط بين الإنسان والطَّبيعة، حيث تزحزح الدين والإله عن مركزهما، وأضحى الإنسان في مواجهة الطَّبيعة سيّدًا عليها، لكن فقط من خلال المعرفة العلميَّة.

في نصٍّ آخر، يُحدّد هدف المعرفة في فلسفته، حيث نجده يقول: «المعرفة البشريَّة والقدرة البشريَّة صنوان؛ لأنَّ الجهل بالعلَّة يمنع المعلول. ذلك أنَّ الطَّبيعة لا يمكن قهرها إلَّا بإطاعتها»[2] وهذا النصّ له أهمّيّة كبرى في تاريخ الفلسفة الغربيّة ورؤيتها للعالم، حيث جعلت من علاقتها مع الطبيعة علاقة صراع، وربطت بين المعرفة وإرادة القوَّة، ومنه جاءت كل نشاطات الغرب السِّياسيَّة والعلميَّة والاقتصاديَّة تنبني على إرادة القوَّة، والرَّغبة في الهيمنة، وتلك هي اليوتوبيا الَّتي حلم بها بيكون، وحوَّلها فلاسفة التَّنوير إلى مشروع.

المستقبل بِوصفِهِ مشروعًا تنويريًا لتقدُّم العقل البشريّ

إنّ المشروع ما هو إلَّا رؤية نسعى إلى تحقيقها في المستقبل، ومن الرُّؤية ننتقل عبر البرنامج إلى المستقبل، وهنا، نجد فلسفة الأنوار القطب الثاني في الرُّؤية

1- فرنسيس بيكون، الأرجانون الجديد، ترجمة عادل مصطفى، دار رؤية، القاهرة، 2013م، ص16.

2- فرنسيس بيكون، الأرجانون الجديد، المصدر نفسه، ص16.

الغربيّة للمستقبل، ورُبَّ سائلٍ يسألُ لماذا ننتقل من عصر النَّهضةِ (القرن الخامس العشر) مباشرة إلى عصر الأنوار (القرن الثامن عشر)؟ وعليه، يبرز السّؤال ماذا حصل خلال المرحلة المُمتدَّة من النَّهضة إلى عصر التَّنوير، وما التَّنوير؟

يعتقد بعض الباحثين أنَّ عصر النَّهضة ما هو إلّا مرحلة انتقاليّة من عصر القرون الوسطى إلى العصر الحديث، حيث إنّ عصر النّهضة هو اضطراب الأفكار النّاتج عن الصّدام العنيف بين التَّيَّارات الفكريّة «فالاضطراب الفكريّ في عصر النَّهضة كان نتيجة محاولة الإبداع، والحقيقة المفيدة أنّ المبدعين لزمهم بعض الوقت ليحدّدوا وجهتهم»[1]؛ بمعنى أنّ ما كان ينقص فلاسفة عصر النَّهضة هو الوجهة الَّتي بانعدامها سوف يفقد المجتمع تماسكه، ويتفكّك ويعيش حالة من الشّتات.

تلك الوجهة، استدعت المنهج الّذي يقود الإنسان الغربيّ نحو الوجهة السَّليمة؛ ما أدَّى إلى بروز أهمّ شخصيَّتين صنعتا الحداثة الغربيّة، وهما: ديكارت، وفرنسيس بيكون؛ الأوّل، أسّس لمنهج الفلسفة، وأهمّ عنصر في أطروحته هو الكوجيتو «أنا أُفكِّر إذن أنا موجود» ، الّذي أسَّس لذات تقوم على التَّفكير؛ بمعنى أنَّ وجودها مستغرق في التَّفكير، وعندها يصبح العالم مادّة للتَّفكير الّذي يحوي أفكارًا فطريّة أودعها الخالق فيه، وهنا تنطلق ثنائيّة أساسيّة هي من حملت التَّفكير الغربيّ إلى يوم النّاس هذا، فديكارت جعل الإنسان في مواجهة العالم، تلك المواجهة الَّتي تأخذ بالرياضيَّات بوصفه أساسًا قاعديًّا لبناء صرح المعرفة العلميّة.

إذا كان ديكارت وضع الرياضيّات بوصفها لبنةً للمعرفة العلميّة، لكنّها ليست الوحيدة، فاللّبنة الثانية وضعها قبله فرنسيس بيكون مُتمثّلةً في المنهج التَّجريبيّ، وكلا اللّبنتان تجاوزتا منطق أرسطو الّذي حكم العقل الغربيّ خلال مرحلة القرون الوسطى، وقد أمَدَّ جون لوك المنهج التَّجريبيّ بالأساس الفلسفيّ الّذي يُسوّغه. وعليه، كانت تلك المرحلة هي مرحلة إنتاج المنهج. لكنّها كانت غير كافية، حيث احتاجت إلى تغيير البُعْد الكوزمولوجيّ، الأخير هو بناء التَّصوُّر حول العالم الّذي سوف ندركه، وللتَّوضيح أكثر، فإنّ الذَّات المدركة تسلَّحت بأداتين معرفيَّتين، هما: الرّياضيّات، والتَّجربة. ولكن الموضوع الّذي سوف يدرس تلك الذات هو ما سوف تُحدّده الكوزمولوجيا.

1- غنار سكيربك ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربيّ، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2012م، ص332.

أخذ علم الفلك ابتداءً من كبرنيكس إلى كبلر وغاليلي، وانتهاء عند نيوتن بتغيير وجه العالم، الّذي أخذ يغيِّر من مركزيّاته، ومنه تموقع الكائنات في العالم، ففي العصور الوسطى، ونتيجة لكوزمولوجيا بطليموس كان الاعتقاد السَّائد أنّ الأرض مركز الكون، ومركزيّة الأرض تنتهي إلى مركزية الكنسية، وهنا نصل إلى المركزيّة الأخلاقيّة والدينيّة للكنيسة إلى العالم، تلك النَّظرة سوف تتحطَّم بمركزيّة الشمس الَّتي أحدثها كبرنيكس، حيث حدَّد أنَّ الأرض تدور حول الشمس، وهنا فقدت الكنيسة مركزيّتها؛ بفعل تفكّك مركزيّة الأرض، وأخذت مركزيّة الأرض تنهار.

عندما جاء نيوتن، فقد عمل على استكمال ما بناه سابقوه. لهذا، فالأثر الكبير كان من شأنه، حيث استكمل مشروع كوزمولوجيا العقل الغربيّ الحديث، ويمكن أن نلخّصها في ثلاثة مبادئ كوزمولوجيا أنتجت ثلاثة مبادئ منهجيّة وهي على النَّحو الآتي:

- الزمن المطلق وهو ما من شأنه أن يسمح بتحقّق مبدأ التَّنبُّؤ.
- المكان المطلق وهو يسمح بإمكانيَّة التَّعميم.
- الآليَّة الَّتي تحكم آلة العالم، وهو ما يؤكّد مبدأ الحتميّة.

تلك المبادئ الأساسيَّة سوف يكون لها تأثيرٌ كبيرٌ على بناء مشروع التَّنوير، حيث صوَّرت العالم بوصفه آلةً كبيرةً تُدير نفسها من داخلها وفق قوانين خاصَّة بها، وهو ما يعني استبعاد المُتعالي، وهو عينه ما عبّر عنه الفيلسوف الإنجليزيّ ولتر ستيس حينما قال: «ولقد أصبح هذا الافتراض الأساسيّ للعلم، منذ القرن السَّابع عشر جزءًا من عقل الإنسان الحديث غير الواعي، الّذي لا يفسح أيّ مجال لتخلّي الفعل الإلهيّ»[1]؛ وذلك راجع إلى أنَّ الآليَّة المحكومة بقوانين رياضيّة صارمة تتمّ ضمن ظرفَيْ: الزَّمان، والمكان المطلقين؛ ما يمنع وجود أيّ مجال لفعل خارج الآليّة، وكذلك خارج الزمان والمكان، فلو كان هنالك فعل ما خارج الزمان والمكان، لأصبح الزمان والمكان نسبيّين، ولانتهت الآليّة ومعها الحتميّة، ومِنْ ثَمَّ، اليقين. ولذلك، يمنع العالم الميكانيكيّ تدخُّل المُتعالي والمُنزّه، سوف يقف الإنسان مُتسلّحًا بالرياضيّات والتّجربة مُستغنيًا عن الإله.

1- ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة، بيروت، 2009م، ص123.

1. أركان المشروع التَّنويريّ:

يقوم التَّنوير على ثلاثة أركان، وهي: العقل، والطَّبيعة، والتَّقدُّم؛ فالعقل قادرٌ على فهم الطَّبيعة، وهو في سير وحركة تقدُّميَّة، ولكن بأيّ مفهوم أخذ فلاسفة التَّنوير العقل؟ وبأيٍّ مفهوم أخذوا مفهوم الطَّبيعة؟ وما علاقة العقل بالطّبيعة بحركة التَّاريخ؟ وتلك الأسئلة تُؤوّل إلى الأخذ بالمصادر الَّتي استقى التَّنوير الأوروبيّ مَعينه، ومن أين اقتبس أطروحته؛ ليتحدَّد لنا مفهوم كلّ ركنٍ من الأركان.

يتّفق كثيرٌ من الدَّارسين على أنَّ كُلًّا من جون لوك ونيوتن هما مصدرا فلسفة التنوير، وهو ما يؤكّده جون هرمان راندال، حيث يقول: «ويمكن القول: إنّ لوك ونيوتن هما اللَّذان نظما الأفكار الجديدة»[1]؛ معنى ذلك أنّ مشروع التَّنوير في مصادره استقى بناء الذّات العارفة من جون لوك، وموضوع معرفتها من نيوتن، حيث إنَّ القرن السابع عشر هو انتصار للَّذات المُتمركزة حول موضوعها الَّذي تمثّله الفلسفة التَّجريبيّة، على حساب الذات المُتمركزة حول ذاتها التي تتمثّل في فلسفة ديكارت والمذهب العقليّ، فهذه الأخيرة على الرّغم من حضور الرياضيّات في الكوزمولوجيا النيوتونية، إلّا أنَّها على مستوى الذات لم تحضر عند فلاسفة التنوير.

ذلك ما يؤكِّده بشكلٍ مُعمَّق الفيلسوف الألمانيّ أرنست كاسرير في كتابه «فلسفة التنوير»، حيث يقول: «لقد تناول القرن الثامن عشر العقل بمعنى مختلف وأكثر تواضعًا؛ إذ لم يعد العقل من منظور ذلك القرن تجسيدًا لأفكار فطريّة تتقدّم على جميع التجارب»[2]؛ معنى ذلك أنَّ الأفكار القبليّة، أو الفطريّة لم تعد لها تأثير على ذلك العصر، لذلك «فالعقل ...وهو شكل مُعيّن من الاكتساب، إنّه ليس خزينة الرّوح التي تحفظ فيها الحقيقة مثلما تحفظ المسكوكات النَّقديَّة؛ بل هو السَّبب والقوَّة الذهنيّتان اللَّتان تقودان إلى اكتشاف الحقيقة وتحديدها وضمانها»[3]؛ معنى ذلك أنّ العقل لا يحمل أفكارًا مُسبقة؛ بل هو ملكة لها القدرة على تحصيل المعارف. وفلاسفة التَّنوير قد أخذوا بذلك المعنى رفضًا للأحكام المسبقة، خاصّة

1- جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمه، الجزء الأول، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2013م، ص394.

2- أرنست كاسري، فلسفة التنوير، ترجمة إبراهيم أبو هشهش، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات، بيروت، 2018م، ص49.

3- أرنست كاسري، فلسفة التنوير، ترجمة إبراهيم أبو هشهش، المصدر نفسه، ص49.

أنَّ الدين قد زوَّدهم بمثل تلك الأفكار؛ وهي عبارة عن أحكام مُسبقة حول نظام الكون التي انتهت على يد علماء، مثل: ككوبرنيكس، وكبلر، وغاليلي، ونيوتن. لذلك، صار لزامًا عليهم أن يصغوا إلى الطّبيعة، لا أن يصطنعوها، وهو عودة إلى فرنسيس بيكون في الارغانون الجديد.

إنّ صحّة أخذ فلاسفة التَّنوير بالفلسفة التَّجريبيّة أكّده فولتير، الّذي بعد نفيه إلى إنجلترا لمرحلة زمنيَّة رجع وفي جعبته الفلسفة التَّجريبيَّة؛ ليخوض صراعه مع الكنيسة والنّظام المُستبدّ في فرنسا « فقد بات فولتير يرى كتاباته الأدبيّة سلاحًا من أسلحة الصّراع من منظوره، بتقدُّم الأنوار، بانتصار العدالة المرهون بدوره بانتصار العقل والحقيقة. وذلك ما حدا بفولتير إلى نذر حياته من أجل تحقيق مَهمّة واحدة؛ مَهمَّة نشر الأنوار لتحرير العقل البشريّ من عبء الأفكار المُسبقة».[1] ولهذا السبب، رفض فلاسفة التنوير الأفكار الفطريّة لِكونِها عودةً إلى الكنيسة من جهة أنّ الأخيرة تبني المعرفة على أساس من الأحكام المسبقة التي تعدّها فطريّة في روح الإنسان. ومن جهةٍ أخرى، تقف بوصفها عائقًا إبستيمولوجيًّا في تقدُّم العقل صوب تحصيل المعرفة الموضوعيَّة بالطَّبيعة، الأخيرة هي المرجعيَّة وليس الوحي، وهنا نجد فولتير بدا يُؤسِّس للدين الطَّبيعيّ بوصفه بديلًا عن الدِّين الموحى به.

الأمر نفسه بالنِّسبة إلى باقي الفلاسفة، وهو ما يؤكّده أرنست كاسرير، حينما قال: «تخلَّلت هذه القناعة جميع المجالات في ثقافة القرن الثامن عشر. أمَّا مقولة ليسينغ المعروفة بأنَّ قوّة العقل الأساسيّة لا تكمن في كونه يمتلك الحقيقة؛ بل في كونه قادرًا على اكتسابها بفَعَاليَّة، فقد وجدت موازياتها في كل مكان في ثقافة القرن الثامن عشر. وحاول مونتيسكيو تقديم تعليلٍ نظريٍّ عامّ. لذلك، فإنَّ النّهم المعرفيّ؛ أي الفضول الفكريّ الّذي لا يهدأ، ولا يمكننا إشباعه؛ لأنّه يدفعنا باستمرار من فكرة إلى أخرى»[2]. وذلك الخيار الّذي ينطلق من المعرفة بوصفها اكتسابًا وليست توليدًا، هو يُعبِّر عن تراكميَّة المعرفة، فالأخيرة ليست جاهزة؛ بل تتراكم. ولذلك، سعى فلاسفة التَّنوير إلى إزاحة كلّ المعيقات الَّتي تمنع تحقيق التَّراكم الّذي هو تقدّم للعقل. من هنا، جاءت فكرة التَّقدُّم بوصفها قانون سير حركة التَّاريخ، وقبل تحليل التاريخ، وجب التوجُّه نحو الطَّبيعة بوصفها مرجعيّة

1- ف. فولغين، فلسفة الأنوار، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة، بيروت، 2006م، ص 26.

2- أرنست كاسري، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 50.

التفكير لدى فلاسفة التَّنوير.

الطبيعة بوصفها كيانًا كلِّيًّا يحوي كلّ شيء مُكتفٍ بذاته؛ بحكم الآليَّة الَّتي تتحكَّم فيه، لم يعد هنالك حاجة إلى المُتجاوز، أو الإله. ومِنْ ثَمَّ، فهي وحدة وجود مادّيّة، فحتَّى لو آمنت بإله فهو شبيه بإله سبينوزا الّذي حلَّ في كائناته[1]، أو الإله السَّاعاتي الّذي خلق الكون مثل آلة ، أو ساعة أدارها وتركها لحالها تسير دون تدخُّل منه، والطبيعة المكتفية بنفسها هي من تحوّلت مرجعيّة لكل شيء؛ للأخلاق، والنُّظُم السِّياسيَّة، والدين. وعليه، لم تعد الطبيعة مجالًا نتسيّد عليه فقط؛ بل الطبيعة هي كل شيء، وهي المطلق الّذي ننتمي إليه، خاصَّة إذا ما عدنا إلى أطروحة نيوتن في ما يخصُّ مطلقيّة الزمكان، وآليَّة العالم، فقد أصبح واضحًا أنَّ كلّ ما في الوجود هو الطَّبيعة، فإنَّا للطَّبيعة وإنَّا إليها راجعون.

هنا، أخذ فلاسفة التَّنوير يمارسون إسقاطات على الواقعَيْن: السِّياسيّ، والاقتصاديّ؛ بل حتَّى على الدِّين نفسه؛ ما يعني أنَّ قطاعات الحياة تحكمها قوانين مثلما تحكم الطبيعة، الَّتي يمكن أن يكتشفها العقل، ولا أدلَّ على ذلك من نظريّات العقد الاجتماعيّ، التي أخذ بها جون جاك روسو، الّذي أخذ بالعودة إلى حالة الطَّبيعة، وقد أكَّد أنَّ الدولة يجب أن تتأسَّس على قانون الطَّبيعة وهو الحرّيّة؛ فالنَّاس وُلِدُوا أحرارًا. وعليه، يجب أن يكون العقد الاجتماعيُّ مبنيًّا وفق ذلك القانون[2] . والأمر نفسه بالنِّسبة إلى الدِّين، فنجد أنَّ ديدرو وقبله دولباخ قد رفضا الدِّين ووجود الإله؛ لأنّ الطَّبيعة مكتفية بذاتها، وقد أرجعا قوَّة الدِّين إلى ذاته، وذهبا إلى أنَّ تنظيم الطَّبيعة المحكم هو ذكاء الطبيعة وليس الإله. أمّا جون جاك روسو وقبله فولتير فقد أسّسا للدِّين الطَّبيعيّ، الّذي يتماثل مع الطَّبيعة البشريّة.

2. التَّقدُّم بوصفه توجُّهًا نحو سعادة البشر:

التاريخ مع فلاسفة التَّنوير هو الركن الثالث في مشروعهم للمستقبل، ومنه سيعرف رؤيتهم للمستقبل الَّتي هي أكثر وضوحًا من رؤية اليوتوبيا، والتَّاريخ هو تتويج لرؤيتهم للعقل ومنه إلى الذات، والطّبيعة معًا، وهو ما أعرب عنهم أقطاب فلسفة التَّاريخ في حركة التنوير وهم: فولتير، وطورغو، وكوندورسييه. وملخّص

1- هنالك تأوُّل مُحدّد لفلسفة سبينوزا على أنّها فلسفة حلوليّة لا توحيديّة، وبغض النَّظَر إن كان ما يُقال عن سبينوزا صحيحٌ أم لا إلَّا أنّ ما يهمّنا هو امتداد الفكرة.

2- Jean-Jacques rousseau : du contrat social, ENAG/Editions, alger.2000.

أطروحتهم هي أنَّ التأريخ محكوم بقوانين طبيعيّة؛ أي أنَّ الطّبيعة تحكم الوجود البشريّ. وعليه، فإنّهم يرفضون نظريّة العناية الإلهيّة الّتي رافقت الفكر المسيحيّ منذ أغسطين إلى غاية بوسويه، ولفولتير حجّة قويّة وهي أنّ الإله خلق الخلق مرّة، وسنَّ قوانينه، ولا داعي بأن يرجع قوانينه؛ لأنّه كامل والكامل لا يخلق إلّا كاملًا، فتدخُّل الإله هو في جوهره إعلان بنقص في خلقته وهذا محال في حقّه. لذلك، فالتأريخ مجال طبيعيٌّ محكوم بقوانين طبيعيّة، وهذا القانون هو التقدُّم، والأخير هو تقدّم للعقل البشريّ في معرفة قوانين الطبيعة؛ بمعنى أنّ التّاريخ هو سيرورة العقل البشريّ في تطوّره، وذلك ما عبَّر عنه الفيلسوف الفرنسيّ كريستوف بوميان، حينما قال: «الطريق مفتوح من الآن فصاعدًا أمام كلّ فلسفات التّاريخ الّتي تبيِّن أنّ جميع ميادين الثقافة، أو الحضارة هي تجلّيات مبدأ فريدـ من المُمكن تسميته عقل، أو سوى ذلكـ وأن ذلك المبدأ يتقدَّم مدفوعًا بانطلاقةٍ داخليّةٍ، بطريقةٍ خطّيّةٍ، وتراكميّةٍ، ووحيدةِ الاتّجاه»[1]. وهنا، يظهر طورغو الّذي حدَّد أنّ حركة التّاريخ خطّيّة وليست دوريّة، أو حلزونيّة، وقد أيّده كوندورسييه، الّذي رسم خطًّا تقدُّميًّا للتّاريخ ينتقل فيه عبر أطوار عشرة؛ ليصل إلى ذلك الطّور، حيث تنفتح المعرفة، وعلى الرّغم من تعطيل العقل من طرف الدين، إلّا أنَّه مستمرّ في مراكمة المعرفة حتّى ينتهي إلى هيمنة على الطّبيعة، وتحرير الإنسان من العبوديّة، فالمعرفة قوّة وتحرُّر.

بمعنى أنَّ التّاريخ طبيعة لها قوانينها، وقانونها هو التَّقدُّم اللّانهائيّ الّذي يعكس تطوّر العقل، الّذي بدوره هو تحرير للإنسان. وهنا، نلحظ أمرين في فكرة التَّقدُّم، وهي أنّه نتيجة لنظريّة المعرفة لجون لوك، فالمعرفة هي تراكم لمعطيات خارجيَّة أنتجتها الطَّبيعة، وهو تراكم يؤدِّي إلى الزيادة في معرفة الطَّبيعة؛ ما يعني التَّقدُّم المستمرّ، وكلَّما عرف الإنسان الطبيعة ازداد تحرّرًا. وهنا، ترتبط المعرفة بالتحرُّر، وليس بالهيمنة كما شرع لذلك فرنسيس بيكون، وهي الملاحظة الثانية الّتي تعبِّر عن كون التقدُّم هو مستقبل تحرير الإنسان بالعقل، وهنا يطرح السؤال: هل فعلًا حرَّر العقل الإنسان؟ أم سجنه؟

لقد استمرّت عمليّة العقلنة؛ أي ترشيد المجتمع وجعل كل شيء فيه خاضعًا للعقلانيَّة، واستمرّ كذلك الأمر حتّى وقع الإنسان الغربيّ في قفص تغوّل الدولة

1- كريستوف بوميان، نظام الزمن، ترجمة بدر الدين عرودكي، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، بيروت، 2009م، ص104.

القوميّة الَّتي كانت تمثّل أحد قوانين الطَّبيعة، وتغوّلها أدَّى إلى إنتاج حربين غربيَّتين مُدمّرتين؛ ما يعني أنّ التَّقدُّم ومستقبل الغرب بوصفه مشروعًا تحقّق على عكس ما كان يرمي إليه فلاسفة التنوير، فبدل السَّلام سادت حربين مُدمّرتين، وبدلًا من الحرّيّة سادت العبوديّة.

لقد تعرَّضت فكرة التقدُّم للعديد من الانتقادات، ولكن النَّقد اللَّافت للانتباه ذلك الّذي قدَّمه عبد الوهاب المسيري في كتابه «دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة»، حيث يقول: «ولا بُدَّ من حساب الثَّمن الكونيّ للتَّقدُّم. وأحبّ أن أطرح هنا مفهومًا جديدًا كامنًا في كثير من الدِّراسات الَّتي تتناول فكرة التَّقدُّم، ولعله لم يتمّ تسميته بعد، وهو ما أسمّيه مفهوم التَّخلُّف الكونيّ في مقابل التقدُّم العلميّ الصّناعيّ»[1] ومعنى ذلك أنَّ التَّقدُّم له نتائج علميّة وصناعيّة ذات أثر آنيّ مباشر جيّد، لكنَّه على المستوى البعيد فله آثار مُدمِّرة، ولعل أهمّ دالّ على ذلك التلوُّث البيئيّ، الّذي هو كونيّ يعمّ كلّ البشر وكلّ الكائنات. وعليه، فالعمليّة الحسابيّة الّتي قدَّمها «المسيري» لها حسابات جدّ مهمّة، فهي تدرس تكلفة التَّدمير الّذي يحدثه التطوُّر التّقنيّ والعلميّ على المستوى المكانيّ، فهو إن حسن ظروف الإنسان الأوروبيّ، فقد دمّر حياة شعوب أخرى كثيرة؛ ما يعني أنّ تكلفة الفائدة المرجوَّة منه قليلة جدًّا من حيث الامتداد الجغرافيّ، وأمّا من النَّاحية الزمانيَّة، فيجب حساب تكلفته على الأمد البعيد الَّتي تمتدّ إلى الأجيال اللَّاحقة.

السَّير نحو الهاوية أو المستقبل بوصفه توقُّعًا

بعد انتصار الثَّورة الفرنسيَّة، سيطرت البرجوازيَّة على مقاليد السُّلطة، فبدلًا من تحرير الإنسان استعبدته، وآلَ الأمر إلى عكس ما كان، وظهرت إثر ذلك حركة رومنسيَّة استبدلت النّظرة النيوتونيّة للطّبيعة من كونها نظرةً آليَّةً إلى نظرة عضويّة ترى، ومن كَوْن الإنسان عقلًا إلى صيروة الإنسان عاطفة وذوقًا، وسعت إلى استعادة الإنسان من هيمنة الآلة، ولعل أهمّ شخصيّة في ذلك التَّيَّار تلك الَّتي يشير إليها يورغن هابرماس في كتابه الشهير «القول الفلسفيّ للحداثة»، وقد أشار إلى شخصية شيلنغ وهولدرلين الأخير الّذي شبه ديونيزيوس إله الخمر بالمسيح الّذي

1- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة، مكتبة الشرق الدَّوليّة، القاهرة، 2006م، ص 96.

غـاب ويرجـع فـي المسـتقبل[1]. وعليـه، فهـي نظـرة تريـد اسـتعادة الإنسـان مـن خـلال الفـنّ وليـس العقـل، وقـد امتـدَّ النَّقـد للهيمنـة البرجوازيّـة، ومـا انجـرَّ عنهـا مـن اسـتعباد الإنسـان.

ظهـر ماركـس أهـمّ ناقـد لهـا، ثـمَّ نتشـه، وفرويـد، واسـتمرَّت الممارسـة النّقديَّـة لذلـك المسـتقبل الّـذي صنعتـه فكـرة التقـدُّم، وتنوَّعـت الممارسـات النقديَّـة، حتَّـى أصبـح النَّظـر فـي مسـتقبل الغـرب أشـبه بمـن ينظـر فـي الضبـاب أمامـه مفتـرق طـرق عديـدة مجهولـة، فبعـد ماركـس وفرويـد، خاصّـة بعـد الحـرب العالميَّـة الثانيـة ظهـرت فلسـفات الحضـارة مـع شـبنجلر وتونبـي وشفيتسـر، وكانـت تـرى أنّ التاريـخ لا يسـير إلَّا وفـق دورات. ومِـنْ ثَـمَّ، مسـتقبل الغـرب النّهايـة. ومـن ماركـس، ظهـرت مدرسـة فرنكفـورت بأجيالهـا، ومـع مرحلـة السـتينيّات، ظهـر تيّـار فلاسـفة الاختـلاف، وكلّهـم يمـارس نقـدًا للتَّنويـر، وكل ذلـك يكـرِّس اضطرابًـا كبيـرًا فـي مـا يخـصّ النَّظْـرة إلـى المسـتقبل.

ذلـك النَّقـد الّـذي جـاء بـه الفلاسـفة لـم يـأتِ مـن عـدم؛ بـل هـو نتيجـة لمـا لاحظـوه مـن نتائـج مشـروع التَّقـدُّم فـي حـد ذاتـه، وبيـان ذلـك هـو انعـدام العدالـة الَّتـي كرّسـتها البرجوازيَّـة، ناهيـك عـن القهـر الّـذي تعـرّض لـه العمّـال، ثـمّ بـدأت تتغـوّل الدولـة شـيئًا فشـيئًا حتَّـى بلغـت مبلـغ التَّأْلـه وهـو مـا آل إلـى حربَيْـن غربيّتيـن: الأولـى، والثانيـة؛ وفيهـا قتـل الملاييـن؛ وهـو رقـم لـم يحـدث فـي تاريـخ البشـريّة، وقـد أفـرزت تلـك الحربيـن صناعـة القنبلـة النوويَّـة الَّتـي أصبحـت تُهـدِّد الإنسـانيَّة، وأخـذ مشـروع التَّقـدُّم يسـير قُدُمًـا نحـو مـوت الإنسـان، وتدميـر الكـون؛ مـا يعنـي أنَّ تكلفـة التَّقـدُّم مخيفـة جـدًّا.

إذا أردنـا تفسـير مـا الّـذي حصـل، فإنَّـه لا بُـدَّ أن نعـود إلـى بنـاء المعرفـة، فقـد أشـرت فـي مـا سـبق إلـى أنَّ المعرفـة ترتبـط بالقـوّة مـع فرنسـيس بيكـون، وكذلـك مـع ديـكارت، لكـن مـع فلاسـفة التَّنويـر أصبحـت المعرفـة لهـا دورهـا فـي تحريـر الإنسـان مـن سـلطة الديـن والخرافـة، لكـن الحقيقـة الَّتـي تحقَّقـت هـي أنَّ المعرفـة ارتبطـت بالقـوَّة والرَّغبـة فـي الهيمنـة؛ مـا جعـل المعرفـة تنقلـب مـن التحـرُّر إلـى الهيمنـة والسَّـيطرة، والرَّغبـة فـي السَّـيطرة؛ مـا أدَّى إلـى صـراع إرادات تمتلـك معرفـة، وهـو مـا ينفـي كـون العقـل يقـود نحـو السَّـعادة وتحريـر الإنسـان؛ بـل آل إلـى تحويلـه إلـى مادَّة اسـتعماليّة. وارتبـاط المعرفة بالقـوة هـو مـا جعـل الدولـة بـدلًا مـن رعايتهـا للحريّـة صـارت إلـى غـول يُهيمـن علـى كلِّ

1- يورغـن هابرمـاس، القـول الفلسـفيّ للحداثـة، ترجمـة فاطمـة الجيوشـي، منشـورات وزارة الثَّقافة، سـورية، 1995م، ص150.

شيء؛ ما يعني أنَّ الّذي تحقّق هو الدولة بمفهومها الهوبزيّ؛ فالدولة التي تسلّحت بالمعرفة بقصد الهيمنة ستسعى إلى عقلنة كلّ شيء حتَّى يبقى تحت سيطرتها، وهو ما سيؤول صوب تقييد المجتمع، وقمع الحرّيّات الفرديّة لمصلحة الكلّ، وهو عينه ما حصل مع النَّازيّة والفاشيّة ثمَّ الستالنيّة، وكلّها آلت إلى وضع الإنسان في قفصٍ حديديٍّ كما عبّر عن ذلك ماكس فيبر، ولجوء فلاسفة التَّنوير إلى العقل هو بقصد استبدال رابطة الإله برابطة العقل، وهو وصف أكّده يورغن هابرماس، حيث أكد أنّ الحداثة الغربيّة لمّا أزاحت سلطة الإله أزاحت رابطة اجتماعيّة، وآنَ لها أن تستبدل مكانها رابطة أخرى وهي العقل الّذي تجلَّى في أمرين هما: العلوم، والتّقنية.

أمام ذلك الوضع، نجد تقسيم الفيلسوف المصري عبد الوهاب المسيري للمواقف النّاقدة لفكرة التقدُّم ومستقبل الغرب إلى ثلاث مجموعات، وهي تتحدَّد في قوله: «...فهناك التَّقدّميُّون ممّن طرحوا برنامجًا إصلاحيًّا، ثم هناك المأساويُّون الّذين أدركوا المأساة فتقبَّلوا الوضع، ولم يأتوا بحلٍّ، وهناك أخيرًا العدميُّون البرجماتيُّون ممّن قبلوا الظلمة بوصفها أمرًا نهائيًّا لا بُدَّ من الإذعان له....»[1]، فأمَّا التَّقدّميُّون فقد قرَّروا أنّه من الممكن التَّصدِّي للأبعاد الظّلاميّة ومواجهتها والتقدُّم نحو الأفضل، ويُمثّلها كلٌّ من كارل ماركس من خلال تأكيده أنّ تناقضات المجتمع البرجوازي لا بُدَّ من إنهائها من خلال الدولة الاشتراكيّة للانتقال إلى المرحلة الشيوعيّة التي يسود فيها مجتمع عادل تتحقّق فيه المساواة، والأمر نفسه بالنسبة إلى دوركايم، هو الآخر أكّد إمكانيّة حلّ أزمة الحضارة الغربيّة من خلال تحسين البيئة الاجتماعيّة، في حين أنّ المأساويّين، وهنا يصنِّف المسيري عالمَيْ الاجتماع: جورج زمل، وماكس فيبر اللَّذين أثَّرا على الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت، حيث رأى أولئك أنَّ الحل غير موجود. ومِنْ ثَمَّ، على الغرب أن يواجه قدره المحتوم والمظلم. أمّا آخر توجّه، فقد علموا بالظلمة، ورحَّبُوا بها، وتفاعلوا معها على أنّها حقيقة وجب التكيُّف معها، وأولئك هم الما بعد الحداثويّين وعلى رأسهم جاك ديريدا.

يمكن أن نقسِّم تقسيمًا آخر غير الّذي اقترحه عبد الوهاب المسيري، وهو الّذي يتحدّد وفق معيارين لكلٍّ منهما تقسيمه، المعيار الأول؛ وهو يناقش الموقف

1- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفيّة في الحضارة الغربيّة، مصدر سابق، ص 30.

من العقلانيّة، فالمسيري فكّر فقط في الموقف من الأبعاد المدمِّرة في التّنوير الأوروبيّ، لكن كيف فكّرت تلك التيَّارات في مستقبل الحضارة الغربيّة؟ فإنَّنا نجد تصنيفه قد أهمل تيّارات أخرى كثيرة، منها فلاسفة نهاية التاريخ مثل: فرنسيس فكوياما، وصمويل هنتنغتون، وغيرهم،... وهنا، يمكن أن نتّخذ معيار نقد عقلانيّة التّنوير الأوروبيّ، وتصوّر المستقبل وفقها، وهنا يظهر تيّاران، الأول ما زال يؤمن بإمكان تقويم العقلانيّة لتحقيق مستقبل للغرب، وهنالك من يرى وجوب الخروج منها. وأمّا المعيار الآخر، فيناقش حركة التاريخ، وهنا نجد موقفين، الأول الّذي يرى للتاريخ نهاية محدّدة، والآخر يرى أنّ للتاريخ دورات؛ وإنّما النهاية هي نهاية الحضارة الغربيّة، كما انتهت الحضارات الأخرى. وسنتناول كل معيار على حدا، ثم نقدِّم أنموذجين تفصيليّين لإبراز معنى المستقبل ضمن الفلسفات الغربيّة المعاصرة.

1. المستقبل ونقد عقلانيّة التنوير:

أمام نقد العقلانيّة التّنويريّة ظهر تيّاران، الأول؛ يدعو إلى الخروج منها، والآخر؛ يدعو إلى تقويمها، فأمّا الخارجون فهم فلاسفة الارتياب، ثمّ بعدها فلاسفة ما بعد الحداثة، وأما دعاة تقويم الحداثة فهم مدرسة فرنكفورت، وكذلك الفيلسوف الفرنسي إدغار موران.

الخارجون عن العقلانيّة التَّنويريّة، أو تيّار العدميّة، هم فلاسفة الارتياب، وهم: ماركس، وفرويد، ونتشه، وتلك الشَّخصيّات الثلاث عملت كسر غرور فلاسفة التنوير، الّذين أسّسوا أطروحاتهم على تصوُّر للذَّات العاقلة القادرة على اكتساب المعرفة بالطَّبيعة، وتحقيق التَّقدُّم شيئًا فشيئًا حتّى يحصل للإنسان التَّحكُّم في العالم ككلّ. ومِنْ ثَمَّ، بشّرت بعالم خير تصنعه ذات عاقلة. وهنا، صبّ فلاسفة الارتياب سلاحهم على نقد تلك العقلانيّة؛ ما يؤوّل إلى كسر أُسُس فلسفة التَّنوير ذاتها. وعليه، المشترك بينهم تفكيك العقلانيَّة، ولكن كل منهم لم يحدّد بشكلٍ دقيقٍ مستقبل الغرب الّذي هو محلّ خلافٍ بينهم.

أوّلهم كارل ماركس، الّذي أثبت أنَّ عقلانيّة التَّنويريِّين ما هي إلّا أيديولوجيا تعمل على تزييف الواقع، وتعمل عمل الدِّين بوصفه أفيونًا يخدّر الطَّبقة العُمّاليّة من مواجهة البرجوازيّة، فالعقل ما هو إلَّا بِنْيَة سطحيّة تحكمها بِنْية عميقة، وهي جملة الحاجات الاجتماعيّة والاقتصاديّة؛ ما يعني أنّ العقلانيّة ليست هي من تصنع

التأريخ، وتقود الإنسان إلى السَّعادة؛ هي في الحقيقة نتاج لممارسة أكبر من العقل تتمثّل في ملكيّة وسائل الإنتاج وقِوَاه. أمّا المستقبل الّذي بشّر به ماركس، فهو التَّقدُّم، وهو هنا تنطبق عليه تصنيف المسيري بوصفه صاحب رؤيةٍ تقدُّميَّةٍ، لكنّها تختلف عن التَّقدُّم الّذي يطرحه فلاسفة التنوير، فتقدُّم ماركس لا ينبني على أساس سير تدريجيّ نحو تحرير الإنسان؛ بل هو مبنيٌّ على صراع وجدل تاريخيٍّ مادّيٍّ، ينتقل في المجتمع من حالة إلى حالة، حتَّى يصل إلى المشاعية، والأخيرة ما هي إلَّا عودة إلى أصل الطبيعة، وهنا المشترك بينه وبين فلاسفة التنوير؛ أي حالة الطبيعة مع حفظ الاختلاف. فماركس رفع التناقض عن فلاسفة التنوير من حيث إنّ حالة الطبيعة هي حالة اللَّاعقل؛ بل حالة الحيوان الاقتصاديّ.

ثانيهم هو نتشه، الّذي قال بموت الإله، تلك العبارة تعني أنّ الإنسان الغربيّ أمات الإله. ومِنْ ثَمَّ، فالعالم أصبح خاليًا من المعنى الّذي يصنع المعنى هي إرادة القوّة، والأخيرة هي اندفاع الحياة الَّتي تتجلَّى في النّزعة الديونوزيوسيّة التي تُعبّر عن إله الخمر المقبل على الحياة، الّذي يقابله الإله أبولون إله الحكمة والانضباط، وهو خروج من الحياة وتكبيل لها. وفلاسفة التنوير على رأسهم كانط مُمثّلون لتلك النّزعة العقلانيّة المُعادية للحياة في عفويّتها. وهنا، يدعو نتشه إلى ضرورة العودة إلى الأسطورة؛ ما يؤكّد أنّ التاريخ هو دورات وليس حالة تقدُّم، وهو ما سيمسه بالعود الأبديّ، ولكن المستقبل بالنسبة إليه محكوم بإرادة القوّة، حيث سوف يظهر الإنسان الأعلى الّذي سوف يسخر من إنسان اليوم. وبذلك، فإنّ فلسفة نتشه ـ وفق تصنيف المسيري ـ تندرج ضمن الفلسفات العدميّة؛ لكونها انتبهت إلى أنّ العنصر المُدمِّر في فلسفة التنوير حقيقة لا مفرَّ منها، وأنَّها جزءٌ من إرادة القوَّة. وعليه، فالتَّدمير جزءٌ من بناء العالم، وعلينا قبوله.

يُعدُّ فرويد واحدًا من أهمّ الفلاسفة الّذين سعوا إلى تفكيك عقلانيّة التَّنوير الأوروبيّ، حيث أقرَّ فرويد أنَّ الإنسان ليس بكائن عاقل؛ إذ لا يدري أنَّه محكوم بنوازع وغرائز هوجاء ولا عقلانيّة؛ ما يعني أنّ لا شعور الإنسان هو من يحكم فيه. وهنا، سوف يكسر التَّقدُّم، وذلك المستقبل الزاهر الّذي ناشده فلاسفة التَّنوير. ثمّ يزيد على ذلك تأكيده أنَّ الحضارة تُبنى على أساس ممارسة القمع للغريزة؛ ما يعني أنَّ البُعْد الثيناتوسيّ (وهي غريزة الموت) في الحضارة أقوى من البُعْد الإيروسيّ

(وهي غريزة الحياة)[1]. ومن هنا، نشأ تيَّار فلسفيّ اسمه الفرويديّة، وهو تيَّار يسعى إلى الجمع بين فرويد وماركس، وذلك بقصد تخليص فرويد من نزعته التَّشاؤميَّة الَّتي حوَّلت الإنسان إلى كائنٍ شرّيرٍ ميؤوس منه، وكذلك دخول ماركس على فرويد هو تخليص للمجتمع من ممارسات القمع الَّتي يتعرَّض لها الإنسان داخل الحضارة البرجوازيّة؛ ما يعني أنَّ تشاؤميَّة فرويد سوف تتحوَّل إلى حالة تقدُّم[2]. ومع ذلك، فإنَّ تصنيف المسيري يُعدُّ ذا مقدرة تفسيريّة كبيرة. ففرويد من أصحاب التَّوجُّه المأساويّ الّذين رأوا أنّ الحضارة الغربيّة تتّجه صوب التَّدمير، وتلك الخاصِّيَّة جزءٌ منها. وفي تقديري، ترجع إلى ثلاث مسائل كبرى، وهي: استبعاد الإله؛ وهي المقولة البنَّاءة في الكون الَّتي تمنع تدميره، بعدها تضخُّم البدائل الّتي تحلّ محلَّه خاصَّة منها: الطَّبيعة، والعقل، والجنس، والاقتصاد، وما إلى ذلك،... وسبب الاستغناء عن الإله هو التَّصوُّر الزائف عن فكرة الإله الَّتي هي بالطّبع نتيجة للأدلاء المزيَّفين عن الإله، الّذي مثَّلته الكنيسة خاصَّة في مرحلة عصر النَّهضة.

وقد استمر تفكيك العقلانيّة التنويريّة، ومشروعها، مع فلاسفة الاختلاف، ومنهم كل من ميشال فوكو، وجاك ديريدا.

هنا، نجد ميشال فوكو الّذي توجَّه بنقدٍ قويٍّ إزاء مرحلة الأنوار وإنتاجها لمفهوم الإنسان والطبيعة البشريّة، مُعلنًا عن موت الإنسان، وهو ما نجده في الأركيولوجيا الَّتي هي عبارة مجازيَّة، وليست كما هي في أصلها. وبتعبير آخر، هي إشارة وليست عبارة؛ لِكَوْنِ العبارة في أصلها تشير إلى علم الآثار الّذي يبحث في بقايا الحضارات السّابقة؛ بغية فهم نمط معيشهم، وتطوّر تاريخهم، والكشف عن حقائق الرِّوايات التاريخيّة، ينأى فوكو بنفسه عن ذلك المفهوم؛ لأنّه يرفض التَّحاليل التَّاريخيّة والسِّياقيّة الّتي هي بتعبير البِنْيَويِّين المفاهيم التَّتَابعيَّة. وعليه، فالأركيولوجيا عنده تشير إلى أنَّها البحث في الشروط والقواعد والقوانين التي تسمح بفكر معين، أو ثقافة ما أن توجد[3]. وعليه، فهي منهج يقف عند التزامن بشكلٍ راديكاليٍّ. وهو منهج يبحث في لا شعور المعرفة العلميّة؛ أي أنّه منهج يرغب في الغوص في أغوار المؤسَّسات الثقافيّة والاجتماعيّة؛ بغية الوصول إلى جمع ما يظهر على أنّه شتات،

1- سيغموند فرويد، عسر الحضارة، ترجمة عادل العوا، مطبعة وزارة الثقافة، دمشق، 1975م.

2- فيصل عباس، الفرويديّة ونقد الحضارة المعاصرة، دار المنهل، بيروت، 2005م.

3- عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان، دار الطليعة، بيروت، 1992م، ص 138.

وبغيته لِلَمِّ الشّتات هو بلوغ ما يُسمّيه بالإبستيمي، وهي جملة الشروط الّتي تحكم فكر عصر مُعيّن، وهو هنا يكون قد قاد البِنْيَويّة إلى مآلها.

هدف ذلك المنهج هو تفكيك العلوم الإنسانيَّة الَّتي لا يعدُّها بالأصل علمًا؛ بل فكرًا، وعندما يذكرها يضعها بين قوسين، وذلك كلّه حتَّى يهدم أهمّ مقولتين للحداثة وهي: الإنسان، والتاريخ؛ فكلاهما قام عليهما التَّنوير الأوروبيّ، فالإنسان كان بديلًا عن الإله، والتاريخ هو مجال تحقيق التَّقدُّم. وعليه، فتفكيكهما يؤول إلى تفكيك الحداثة، وهو الوجه الأوَّل من فلسفة الاختلاف.

في تفكيك مقولة الإنسان، ذهب ميشال فوكو إلى أنّ مقولة الإنسان وَهْم؛ وهي اختراع حديث ليس له إلّا مِئَتي سنة؛ أي أنَّها اختراع في القرن 19م، حيث إنَّ العصر الّذي قبله كان انشغال الفكر بتمثُّل الوجود والإله وقوانين الطَّبيعة. ومع ديكارت، أو العصر الكلاسيكيّ مُنِع من التَّفكير في الإنسان؛ لأنّ انشغاله كان حول تطابق الذات مع الموضوع في عمليّة إنتاج المعرفة، ثمّ سرعان ما بدأ يظهر أن التّطابق وَهْم، فظهر كانط، الّذي بدأ يبحث في الذَّات المُفكِرة، لا في التَّطابق ليكشف حدودها، وهنا بدأ تحويل الإنسان إلى موضوع، حيث أصبح الإنسان هو الذَّات الواعية الَّتي تدرس ذاتها، فالإنسان هو ذاته موضوع والدراسة في الآن نفسه.

وهذه الإبستيمي التي ترى في الإنسان ذاتًا واعيةً تصنع تاريخها وتتحكّم فيه، انهارت أمام ثلاث ضربات، وهي:

- اللّسانيَّات البِنْيَوِيّة، الّتي أظهرت أنَّ الإنسان ما هو إلّا نتاج لعلاقة وليس سيِّدًا، وتلك العلاقة تصنعها اللُّغة.
- اللَّاشعور والتَّحليل النَّفسيّ: وهنا كسر غرور الإنسان عندما اكتشف أنّه كائن غير واعٍ.
- الإثنولوجيا: الَّتي بيّنت أنّ الإنسان له تاريخ عميق لا يعرفه وتتحكَّم فيه، لا هو الّذي يتحكّم فيه[1].

وكلّها أدَّت إلى اختفاء الإنسان بوصفه سيّدًا، وأظهرت العناصر الخفيَّة الّتي تتحكَّم فيه، وتجعله موضوعا من الموضوعات، وحلَّت محلّه اللُّغة.

أمَّا التاريخ فهو المجال الّذي حلمت فيه النّزعة الإنسانيَّة بتحرُّر الإنسان، وأنّه

1- عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان، مصدر سابق، ص 169-160.

حركة متواصلة لتحقيق الذَّات، وذلك ما يرفضه فوكو؛ فالتَّاريخ ما هو إلَّا انقطاعات، وكلّ قطعة مستقلّة بذاتها؛ أي هو لحظات منقطعة لا يربطها رابط. وعليه، يكون قد حقَّق الاختلاف من زاوية الكشف عن اللّامُفكّر فيه والمهمّش وهو اللّاشعور، وكذلك في تقويضها لفلسفات الذَّات وغرورها من خلال تفكيك مقولة الإنسان والتاريخ بوصفه أملًا لتلك الذّات، ولكنّه سرعات ما اكتشف أنَّه لا يزال يعيش أزمات الحداثة، فالإبستيمي ما هي إلَّا لوغوس اللّوغوس، وهو أدّى به في كتاباته المتأخّرة إلى الاستغناء عنها.

بذلك، يكون فوكو قد قاد الفكر الغربيّ إلى موت الإنسان، وموت التاريخ بوصفه حركةً تقدُّميّةً. وفي الوقت نفسه، تركه دون مستقبل، ودون وجهة محدَّدة؛ إذ لو كان هنالك وجهة للإنسان، فنحن بحاجة إلى أمرين، هما: مفهوم الإنسان، وبالنّسبة إليه قد مات، وإلى فلسفة التاريخ الَّتي تصف التاريخ بوصفه حركةً مستمرَّةً؛ ما يعني أنَّ مآلَ الإنسان والحضارة الغربيّة هو العدم.

يقابل التَّيَّار العدميّ تيَّارًا آخر هو التَّيَّار الثّوريّ لمدرسة فرنكفورت، وكذلك الفيلسوف الفرنسيّ إدغار موران، ذلك التيَّار لم يرفض العقلانيّة ـ في حدِّ ذاتها ـ كما فعل العدميُّون إلى تقويض العقلانيّة ـ في حدِّ ذاتها ـ وإنّما إلى إصلاحها، من خلال الكشف عن وجوه أخرى للعقلانيّة؛ نجد أنموذجين؛ أنموذج مدرسة فرنكفورت، من نقد العقلانيّة الأداتيّة إلى تأسيس العقل الثوريّ، وأنموذج إدغار موران من العقل الأعمى إلى الفكر المركب.

يُعدُّ كتاب «جدل التَّنوير» لهوركهايمر وأدرنو مرجعًا لكلّ الأطروحات الفلسفيّة النّقديّة لمدرسة فرنكفورت، وفيه تمّ طرح الإشكاليّة الَّتي ستتحوّل إلى مجال البحث النّقديّ للمدرسة، وتبحث الإشكاليّة في محورٍ أساس وهو التَّنوير الأوروبيّ، الأخير الّذي انطلق من نقطة أساسيّة ألا وهي العقل الّذي سيحرّر الإنسان من أيّ تبعيّة، وهو التعريف الّذي وضعه كانط للتّعريف عندما قال» كن جريئًا في استخدام عقلك»[1]، تلك العبارة أصبحت تعني أنّ العقل هو أداة تحرُّر الإنسان وهو العنوان الكبير للتَّنوير.

إلَّا أنّ مفارقة التَّنوير انتهت إلى عكس مأمولها، حيث استخدم العقل، وانتهى

1- Emmanuel Kant : qu'est-ce que les lumières, traduction J-M.Muglion, HATIER, 1999. P4.

إلى السّيطرة والتسيّد بدلًا من التحرُّر، ومردّ تلك المفارقة نشأت من ديكارت وفرنسيس بيكون؛ أي في لحظة تأسيس الحداثة نفسها، فديكارت الّذي انطلق من الّذات، وذلك من خلال الكوجيتو «أنا أُفكّر إذن أنا موجود»؛ ما يعني انفصالًا بين الأنا والطبيعة، فالأخيرة هي موضوع للسَّيطرة التي طريقها العقل الرياضيّ الّذي قام بتكميم كلّ شيء ومِنْ ثَمَّ، تشييئه وتسليعه. ومن هنا، فقدت الطبيعة قيمتها الإلهيَّة كما هو الحال في القرون الوسطى، الّتي كانت تعني خلق الله والدالّة على عظمته، كما اختفى المعنى الرومنسيّ للطَّبيعة بوصفها ملهمة الإنسان، لتصبح مجال التَّشييء؛ أي أنَّها شيء يمكن استعماله وتوظيفه كما نشاء، والأمر نفسه مع بيكون الّذي جعل هدف التَّجريب هو السَّيطرة على الطبيعة ومِنْ ثَمَّ، تشييئها وإفقادها لأيّ معنى إنسانيّ.

عندما اتّجهت تلك التَّصوّرات نحو العلوم الإنسانيّة، والرّغبة في دراستها دراسةً وضعيّةً، كما هو الحال بالنّسبة إلى فلاسفة التنوير، تمّ تَشْيِيْء الإنسان وتسليعه وتحوّل مثله مثل الطبيعة إلى مادّة للسَّيطرة والتسيد خالية من أيِّ معنى إنسانيّ، ومِنْ ثَمَّ، فهو طبيعة ثانية، يمكن تكميمها رياضيًّا وإخضاعها للتّجربة الحسِّيَّة. ومِنْ ثَمَّ، السَّيطرة عليها.

وعليه، أمام تلك المفارقة لمدرسة فرنكفورت فإنّ المشكلة تكمن في مفارقة السَّيطرة والهيمنة مع العقل.

العقل الأداتيّ، كما يؤكد هاربرت ماركوز في كتابه «الإنسان ذو البُعْد الواحد» هو منطق في التفكير، ورؤية للعالم. ومِنْ ثَمَّ، فهي رؤية للمعرفة وللعالم، فالعالم حسب تلك الرؤية ما هو إلّا أداة ووسيلة لتحقيق غايات هي من تحديدنا. فالتاجر لا ينظر إلى زبائنه بأنّهم بشر ويستحقون التقدير والاحترام؛ بل هم وسيلة يحقّق من خلالها الربح[1]، والسّياسيّ الّذي يزجّ بالجنود في الحروب فهو لا ينظر إلى جنوده بوصفهم كائنات بشريّة لهم عوائل وأُسَر وأطفال وآباء؛ بل هم أداة لتحقيق انتصار سياسيٍّ يحقّق له غاية المجد والسلطة.

تزداد خطورة العقل الأداتيّ عند نظره إلى المعرفة، فالمنجز المعرفيّ العلميّ يتحول إلى أداة فقط للسَّيطرة، حيث إنّه يمكن تطوّر المعرفة العلميّة حول الذرَّة، لكن تلك المعلومة سوف لن يُنظر إليها على أنّها مجرّد اكتشاف علميّ؛ بل سيتم

1- هربارت ماركوز، الإنسان ذو البُعْد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت،2002م.

تحويلها إلى أداة للسَّيطرة فكما أنه يمكن التوليد من الطاقة النوويّة الكهرباء وهذا خدمة للناس، يمكن كذلك إنتاج سلاح نوويّ فتّاك يُحقّق السَّيطرة والهيمنة، وهو عينه ما حصل مع قنبلتي: هيروشيما، وناكا زاكي. فلم يكن العقل الأداتيّ الأمريكيّ يفكر في عدد الضحايا بقدر ما كان يفكّر في بسط الهيمنة الأمريكيّة، وهناك أمثلة الآن تضرب حول فيروس كورونا كوفيد19، فكثير من قِوَى الهيمنة لا تفكّر في إنتاج الدواء لغاية شفاء النّاس، بقدر ما تفكّر في إنتاج الدواء بوصفه وسيلةً للهيمنة على النَّاس والشعوب الضعيفة، وإخضاع الدُّول المقاومة للهيمنة.

من هنا، يمكن تعريف العقل الأداتي بأنَّه العقل الّذي: « ينظر إلى العالم بوصفه وسيلةً، أو أداةً للهيمنة»، فهو لا ينظر إلى الوجود والمعرفة إلَّا في إطار كونها وسيلةً للسَّيطرة، الأخيرة هي الكلّيَّة هي الَّتي تنسج نسق المعرفة والمجتمع معًا، حيث تأسّست المعرفة على قيم السَّيْطرة، وهو ما انعكس على طبيعة المجتمع البرجوازيّ.

ترجع أصول العقل الأداتي إلى لحظة تدشين العقل الغربيّ وهي الأسطورة اليونانيّة، ويعمل كل من أدرنوا وهوركهايمر في كتابهما المشترك «جدل التّنوير» على تحليل العديد من الأساطير اليونانيّة بوصفها مرجعيّةً للعقل الغربيّ، حيث حلَّلا من أسطورة بروميثيوس إلى أسطورة أوديسيوس، الأخيرة التي عبّرت عن عقل الأداتيّ بصورة أشمل، وملخّصها أنّ أوديسيوس لمّا مرَّ بجزيرة الحوريّات اللَّواتي يأسرنَ المقاتلين بغنائهنَّ، قام بتَحَدٍّ منه بربط نفسه إلى عمود السَّفينة، وطلب من جنوده سدّ أذانهم حتّى لا تأسرهم الحوريّات، ويعمل هو على تحدِّي الحوريّات. ترمز تلك الأسطورة إلى رغبة العقل الأداتيّ في السَّيطرة، حيث انتقل فيها أوديسيوس من السَّيطرة على الطّبيعة مُمثّلة في رمزيّة الحوريّات، إلى السَّيطرة على الإنسان ممثّلة في تقييد نفسه عند عمود السَّفينة.

يمتدّ التّأصيل التأريخيّ للعقل الأداتيّ إلى فلسفة ديكارت الّذي جعل العالم كلّه عبارة عن امتداد رياضيّ، خاضع كلّه للتكميم، ومِنْ ثَمَّ، العالم ليس سوى آلة للسّيطرة عليها إخضاعها، ثم المرحلة الحاسمة وهي التنوير الأوروبيّ، الّذي نقل مجال السَّيطرة من الطبيعة إلى الإنسان، وهنا تحدَّد بشكل كامل العقل الأداتي.

أمَّا التَّأصيل المعرفيُّ للعقل الأداتي فمردُّه الوضعيّة، الأخيرة لا يقصد بها اتّجاهًا بعينه؛ بل يقصد بها كل فلسفة تكرّس منطق الأمر الواقع؛ أي الخضوع والسّيطرة

الواقع، وتقوم الفلسفة الوضعيّة على ذلك الانفصال بين الواقع بوصفه وضعًا وقيمة، وسحب القيمة عن الواقع يعني تحوّله إلى شيء يمكن السَّيطرة عليه[1].

أمَّا نقد العقل الأداتيّ فيتمثَّل في كونه يعيش مفارقة عقلانيّة الوسائل لا عقلانيّة الغايات، ومعناه أنَّ العقل الأداتي يملك عقلانيَّةً كبيرةً في مسائل الوسائل وهي عقلانيّة محكومة بأساليب الرياضيَّات، في حين أنّ غاياتها لا عقلانيّة. يضرب لنا أتباع المدرسة مثالًا بالنَّازيّة فهي امتلكت عقلانيّة رياضيّة في إدارة مجتمعها، وبكفاءةٍ علميّةٍ لا نظير لها، في حين أنَّها وجَّهته نحو وجهة لا عقلانيّة، تتمثَّل في أسطورة خرافيَّة، وهي تفوق الجنس الآريّ على باقي الأجناس. ويمكن إعطاء مثال آخر على نقد العقل الأداتي وهو المجتمع الصّهيونيّ الّذي يسير مجتمعه بعقلانيّة عالية، ولكن وفق خرافتين، هما: انتظار المسيح وذلك بالتمهيد له، على الرّغم من أنَّ العقيدة اليهوديّة ضدّ فكرة إنشاء الدولة حتَّى يأتي المسيح. وكذلك خرافة شعب الله المختار؛ ما جعلها أداةً للسَّيطرة، وقهر شعب مستضعف؛ وهو الشعب الفلسطينيّ.

ما سعت إليه مدرسة فرنكفورت هو نقد العقل الأداتيّ، لكن مشكلتها هي في البديل الّذي ظلَّ ضبابيًّا وغير واضح، حتَّى مجيء يورغن هابرماس وتأسيسه للعقلانيّة التَّواصليَّة الَّتي يأمل فيها أن تكون بديلًا؛ ما يعني أنَّ هابرماس ما زال يؤمن بمستقبل الغرب الأنواريّ؛ لأنّه من خلال كتابه «القول الفلسفيّ للحداثة» معلنًا أنَّ الحداثة مشروع لم يكتمل بعد؛ ما يعني أنَّه لا يزال على أمل التَّنوير الأوروبيّ، ولعل هذا الأمل سوف يبقى إلى غاية أن تُدمّرنا القنبلة النَّوويّة، أو يهلكنا فيروس ينطلق من أحد مخابر العقل الأداتيّ.

أمَّا الأنموذج الآخر، فيتمثَّل في إدغار موران، من خلال كتابيه: «مدخل إلى الفكر المركب»، و «هل نسير نحو الهاوية»، ويمكن تلخيص أطروحته في تحديد المشكلة، والحلول المقترحة، فأمَّا المشكلة فقد حدَّدها في ما يسمّيه بالعقل الأعمى، أو الذَّكاء الأعمى[2]، وقبل الدُّخول في مضمون الذَّكاء الأعمى وجب

1- ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، جدل التنوير، ترجمة جورج كتوره، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2006م.

2- Edgar Morin : introduction à la pensée complexe, Editions du seuil, paris, 2005, p15.

تحديد مفهوم الحداثة، حيث يذهب إدغار موران إلى أنَّ الأزمنة الحديثة ما هي إلَّا ثورة على القديم، ثمَّ يمضي في تحديد الحداثة من خلال مُحرّكها التَّاريخيّ وأساطيرها الَّتي تقف خلف تلك المُحرّكات. وهنا سنلجأ إلى نصوصه حتَّى تتّضح أكثر فأكثر، حيث يقول: «وأمَّا في القرن العشرين، فإنّ ما كان النَّاس يُسمّونه حداثة قد صار يتمثَّل في تطوير عجيب للعلم والتّقنية والاقتصاد والرأسماليَّة، وهي المُحرّكات الأربعة المُتضافرة على تحريك المركبة الفضائيّة الأرض»[1]. ومعنى ذلك أنّ الحداثة اكتمل معناها في القرن العشرين، وأصبح لها أربعة محرِّكات وهي: الإنتاج العلميّ ومنه يتمّ استخلاص التّقنية، الّتي بدورها تعمل وفق موارد اقتصاديَّة هي بدورها تنتظم وفق نظام رأسماليٍّ.

تتجلّى الحداثة حسبه في ثلاث أساطير، وهي: «أسطورة التحكُّم في الكون الَّتي قال بها كل من ديكارت وبوفون وماركس... وأسطورة التقدُّم والضَّرورة التاريخيَّة التَّي باتت تفرض نفسها مع كوندورسييه، وثالثة تلك الأساطير هي أسطورة السَّعادة»[2]؛ وتلك الأساطير الثلاث انتهت مع بداية القرن العشرين عندما اكتشف الإنسان الغربيّ أنَّ العالم أوسع ممّا يتوقّع، وأنّ حلم السَّيطرة بات وَهْمًا. أمّا التَّقدُّم فهو الأزمة الكبرى الَّتي تحطّمت عند أبواب الحربَيْن الغربيَّتَيْن: الأولى، والثانية؛ وأنتجت أسلحة الموت والزيادة في ما يسمِّيه المانويَّة الَّتي تعتقد بضرورة إفناء البشر، وكلُّها أدَّت إلى كسر أسطورة السَّعادة، وهنا ينتهي موران إلى نتيجة مُتعلّقة بمستقبل الغرب، حيث يقول: «وبات المستقبل اليوم نفسه اليوم في أزمة؛ وانتفت كلّ إمكانيّة للتَّكهُّن، وإن هي إلَّا فرضيّات؛ بل سيناريوهات»[3] ، وهو عينه ما أشرت إليه بمثال الضّباب الّذي يختفي وراءه طُرُقًا مُتَعدّدة.

يذهب إدغار موران إلى أنَّ المشكلة تتعلَّق أساسًا بالفكر الغربيّ، المُتمثِّل في الذَّكاء الأعمى الّذي يُعرّفه بقوله: «هكذا نصل إلى العقل الأعمى الّذي يُدمّر المجموعات الكلِّيَّة، ويعزل كل موضوعاته عن بيئتها. ليس باستطاعة العقل الأعمى

1- إدغار موران: هل نسير إلى الهاوية، ترجمة عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق، الدّار البيضاء، 2012م، ص25.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص28.

أن يتمثَّل الرَّابط غير القابل للقطع»[1] ذلك الفكر يعمل وفق آليّة التَّبسيط وهي من خلال اختزال المركّب في البسيط، أو آلية التَّفكيك وتعمل على تمزيق أوصال المركّب، ويتجلّى ذلك الأمر في إدارة المعرفة وسياستها، حيث عملت على فصل التَّخصُّصات عن بعضها بعضًا، ثمَّ عزلت الفروع داخل التَّخصُّص الواحد؛ ما أدَّى إلى عجز العقل عن إدراك الصّلة الَّتي تربط الأوجه الأخرى للمعرفة. وذلك يعني أنَّ المُتخصِّص في مجالٍ معرفيٍّ ما، هو أعمى، لا يرى التَّخصُّصات الأخرى. ذلك الذَّكاء الأعمى هو من مزَّق أوصال العالم اليوم، فالعالم لا يعرف كيف يطبِّقُ التّقنيّ منجزاته، والتِّقنيُّ لا يعرف كيف تمّت إدارة تقنيّاته، وهكذا دواليك، فنجد تقنيًّا ما يطوِّر أسلحة مُدمّرة، ولا يفكّر في الأبرياء الّذين سوف يقتلهم، ولا يهتم بتلويث البيئة وهكذا دواليك.

أمَّا الحلول الَّتي ينتجها إدغار موران فتتمثَّل في استعادة الفكر المركّب الّذي يصل المعرّف فيما بينها، ويبحث عن الروابط والأنسجة الَّتي تحكم العالم ولا يفصل بينها، وكلّها تؤول إلى إنتاج ما يسمّيه بالسِّياسة الحضاريَّة. وهي دعوى من إدغار موران إلى إنتاج حضارة جديدة، لكن فاعلوها ليسوا الغربيِّين وحدهم؛ بل كلّ أنحاء العالم من الصين، والهند، وأمريكا اللاتينيّة، وحتّى أفريقيا.

على الرّغم من الأمل الّذي يُقدّمه موران، وهو أمل كلّنا نحيى تحت ظلّه وهو إمكان حضاريّ جديد، ولكن كيف يمكن تحقيقه ولا تزال الإمبرياليّة تتحكّم في العالم؟! تلك الإمبرياليّة الغربيّة الّتي تحرِّكها المحرّكات الأربعة الّتي تحدّث عنها موران نفسه. أمَّا مجالها فهو المجال الحيويّ للكرة الأرضيّة، والعقل والنفس والمجتمع والتاريخ؛ ما يؤكّد أنّها جاثمة على صدور الشعوب مانعة لأيّ مشروع حضاريٍّ بديلٍ. وهي كذلك تقود العالم نحو مستقبل مجهول.

2. التاريخ حركات دوريّة:

بين الأعوام 1918م و1922م، كتب أوزفالد شبنجلر كتابه الشهير «تدهور الغرب» في جزأين، ثمَّ تلته كتابات أخرى في سياق فلسفة الحضارة، وهي لكلٍّ من أرلوند تونبي وألبرت اشفيتسر. والعامل المشترك بين تلك الفلسفات هو الحضارة بوصفها وحدة التاريخ، وهو أوّل تحوّل في فلسفة التاريخ والأخيرة كما

1- إدغار موران: الفكر والمستقبل، ترجمة أحمد القصوار ومنير الحجوجي، دار توبقال، الدار البيضاء، 2004م، ص16.

وضعها أغلب فلاسفة التنوير؛ وحدة الدراسة في التاريخ، هو العقل؛ بمعنى أنّنا لمّا ندرس التاريخ فنحن ندرس تطوُّر العقل وتقدُّمه. هنا، نجد أنّ في فلسفة الحضارة؛ الحضارة هي الوحدة، لِكَوْنِها وحدةً مركّبةً تحوي داخلها كل كيان الإنسان سواء العقليّ أو الروحيّ، وتندرج ضمنها كلّ إمكانات الإنسان المادّيّة والروحيّة. وعليه، ففلسفة الحضارة هي تجاوز لاختزاليّة فلسفة التاريخ الأنواريّة، وذلك التَّجاوز أعطى لفلسفة الحضارة قدرةً على النَّظر إلى التاريخ على أنّه تنوّع، وليس وحدة أُحاديّة تتمثَّل في الحضارة الغربيّة؛ بل أصبح التَّاريخ لا تحاكمه حضارة واحدة وهي الغربيّة؛ وإنَّما التاريخ هو مسرح شديد التَّنوُّع لتعاقب الحضارات المُتعددة والمختلفة.

التغيير الثاني الّذي أحدثته فلسفة الحضارة على فلسفة التَّاريخ التَّقدميّة هو منحنى حركة التاريخ، فمنحنى حركة التاريخ عند أغلب فلاسفة التَّنوير هو خطّيّ وتقدُّميّ؛ أي أنّه يسير نحو الأمام، في حين أنَّ حركة التاريخ وفق فلاسفة الحضارة هو تعاقب دوريّ؛ أي أنّه يبدأ من نقطة مُحدَّدة، ثمّ يرتقي إلى القمّة، ويمتدّ إلى القمّة مرحلة من الزمن، ثمّ يسير نحو الانحطاط ثمّ الأفول، وذلك راجع إلى كَوْن الحضارة وحدة أساسيّة تحكم التاريخ، والحضارة عند شبنجلر تشبه كثيرًا الكائن الحيّ؛ فهي تنمو وتتطوّر وتكبر، ثّم تتصلَّب وتنهار وتمرّ بأربع مراحل، وهي: الربيع، والصيف، والشتاء، والخريف؛ ففي المرحلة الأخيرة، تتصلَّب الحضارة وتموت[1]. وأمَّا تونبي فقال: إنّ الحضارة تبدأ عندما تظهر نخبة تتحمّل التَّحدِّي الّذي يواجه مجتمعها سواء كان التحدِّي طبيعيًّا، أو اجتماعيًّا. وتبدأ الحضارة بالانهيار عندما تسيطر عليها قوة شموليّة منها تبدأ الحضارة في التفكُّك بنشوء معارضة داخليّة وخارجيّة فتنهار[2]، أمّا ألبرت شفيتسر فقد أكَّد أنّ الحضارة هي نتاج إشعاع روحيٍّ يولد رؤية للعالم منها تظهر مُثُل عُليا، وتنهار الحضارة عند انهيار تلكَ المُثُل العُليا[3]. ومعنى ذلك أنَّ قانون التّاريخ هو قانون الحضارة، والأخيرة قانونها يسري

1- أسوالد اشبنغلر، تدهور الحضارة الغربيّة، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات مكتبة دار الحياة، بيروت، دون تاريخ، ج 1وج2.

2- أرلوند تونبي، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، الإدارة الثقافيّة لجامعة الدول العربيّة، القاهرة، 1960م.

3- ألبرت اشفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، 1983م.

على جميع الحضارات بما في ذلك الحضارة الغربيّة. ومنه، فإنّ مستقبل الغرب هو الأفول، وسوف تخلفه حضارات أخرى.

ضدَّ ذلك التَّيَّار، ظهرت أطروحتان سياسيّتان أكثر من كونهما فلسفيّتين وهي نهاية التاريخ لفرنسيس فوكوياما، وصدام الحضارات، وتلك الأطروحة تؤمن أنّ التاريخ محكوم بجدل الحضارات، ولكن ذلك الجدل سوف ينتهي عند الحضارة الغربيّة، وهنا يستعين فوكوياما باستعارة هيجل أنّ الشمس أشرقت في الصين، ولكنها سوف تغرب في الغرب[1]؛ ومعناه أنَّ تاريخ البشريّة سوف ينتهي عند لحظة وهي الحضارة الغربيّة، والأمر نفسه بالنسبة إلى صموئيل هنتنغتون، الّذي أجَّل نوعًا ما عجلة التاريخ عكس سابقه فوكوياما الّذي كان تحت تأثير انتصار الولايات المتّحدة الأمريكيّة على الاتحاد السوفياتي، فهنتنغتون وبحكم اشتغاله في وزارة الخارجية الأمريكيّة، عرف أنّ الحضارة الغربيّة في خلاصتها الأمريكيّة سوف تعيش صراعًا حضاريًّا مع العديد من الحضارات منها: الكونفوشيوسيَّة في الصين، ومع اللَّاتينيّة في أمريكا اللاتينيَّة، وأخطر صراع هو مع الحضارة الإسلاميّة، إلَّا أنَّ المستقبل لديه واضح وهو أنَّ الانتصار سوف يكون للحضارة الغربيّة بحكم مقوّماتها الدَّاخليّة[2]. ومنه، فإنّ تاريخ الغرب والبشريّة كلّه سوف ينتهي إلى الحضارة الغربيّة، ولكن ليس في خلاصتها الماركسيّة مع الاتحاد السوفياتي؛ بل في خلاصتها النّهائيَّة مع الولايات المتّحدة الأمريكيّة.

أطروحتا كلّ من فوكوياما وهنتغتون ليستا سوى أطروحتين دعائيَّتين تمنحان تسويغ الهيمنة الأمريكيّة على العالم، وخطورة هكذا أطاريح أنّها تؤسِّس للشّموليَّة والإمبرياليَّة؛ ما يعني أنّها تدعو البشريّة إلى أن تُسلّم وجهها لأمريكا وحدها لا شريك لها، في حين أنّ الولايات المتَّحدة الأمريكيَّة تعيش أزمات لا حَدَّ لها، من التَّفاوت الطَّبقيّ الرَّهيب، إلى انتشار المافيا، وارتفاع معدَّلات الجريمة، وتفكُّك الأسرة، والانتحار، وغيرها من المشكلات الَّتي إلى حدِّ الآن هي عاجزة عن حلّها.

خطورة الإمبرياليّة ككلّ في أنها قضاء على الإمكانات البشريّة، هذا القضاء يبدأ ممّا يُسميه إدغار موران بالذكاء الأعمى، حيث يقوم الإمبرياليّ باختزال الوجود في

1- فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1993م.

2- صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات، ترجمة مالك عبيد أبو شهيوة ومحمود محمد خلف، الدار الجماهيريّة، ليبيا، 1999م.

نطاقه، وتبدأ حساباته في تحديد ما يتطابق مع نمطيّته هو؛ ما يؤوّل إلى قتل الحياة الّتي هي تنوُّع لا نهائيّ يتجاوز تنميطات الإمبرياليَّة، وهنا أمام إمبريالية الحضارة الغربيّة فنحن بحاجة إلى مخرج من خارج الحضارة الغربيّة، الأخيرة تعاني من أزمة، وعقل الأزمة لا يمكن إلَّا أن ينتج أزمة. لهذا، فالحل هو من خارج الحضارة الغربيّة، وليس من داخلها، لكن هذا الحلّ يعاني من أساليب قمع كثيرة تمارسها الإمبرياليَّة الغربيّة، وهو ما يؤول إلى ضبابيَّة مستقبل الحضارة الغربيّة أيضًا.

الخاتمة

لقد تقلّب الفلاسفة الغربيّون بين أطوار عدَّة؛ من طور الحلم بمستقبلٍ زاهرٍ تصنعه الذَّات بملكاتها المعرفيّة؛ ليتحوّل الحلم مع فلاسفة التَّنوير إلى مشروعٍ مُتكاملٍ تقوم أركانه على ثلاثة عناصر مركزيّة، وهي الذَّات العاقلة، وهي لا تملك معرفة مسبقة، ولكن لها القدرة على تحصيل المعرفة من خلال مراكمتها. وهنا، لا بُدَّ من العودة إلى الكتاب الأصليّ وهو الطَّبيعة، الَّذي هي الرُّكن الثاني المُؤسِّس لمشروع التنوير، وبالتقدُّم سوف يصنع الغرب حلمه ويحقِّق مشروعه وهو التَّحرُّر.

لقد سار مشروع الغرب إلى غير ما كان يأمل، فقد انتهى الأمر بهم إلى دمارٍ شاملٍ أتت به الحربين المُدمِّرتين، وبعدها حرب باردة، كان فيها التَّهديد بحرب مدمّرةٍ للعالم بين قوّتين نوويّتين وشيكًا، ثم انتهت الحرب الباردة، لتأتي الهيمنة الأمريكيّة الأخيرة لم تكتفي بشنّ الحروب والحروب بالوكالة، وازدياد نشاط المافيا، والإرهاب، وغيرها؛ ما يعين أن تقدُّم العلم هو تسريع في موت الإنسان، وهو ما قاد إلى حالة من الضَّبابيّة لا يعرف سالكها أيّ الطرق تنجيه وهو بوصفه انهيارًا كبيرًا للحضارة؛ بل للحضارة الإنسانيّة كلّها تحت التّهديد، خاصّة ونحن نعيش التلوُّث البيئيّ، والسِّباق نحو التَّسلُّح، وغيرها من المؤشِّرات البالغة التَّدمير.

هنا، وجب علينا التَّفكير في سبب انتقال الغرب من حالة الأمل إلى حالة التَّشاؤم، ولماذا انتقل من حالة الحلم إلى حالة فقدان المشروع، وهو ما يمكن أن نردّه إلى الآية الكريمة من سورة الحشر في قوله تعالى: ﴿ **وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ نَسُواْ**

ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾[1] وهذه الآية تلخِّص مسار الحضارة الغربيّة، فهي نسيت الله في عصر النهضة، واستمرّ النّسيان مدَّة حتّى تمَّ إعلان موت الإله مع نتشه، لينتهي الأمر في الأمر نفسه إلى موت الإنسان مع ميشال فوكو، وتلك الإعلانات كلّها ترجع إلى أزمة معمَّقة وخطيرة، ويمكن تتبّعها في الخطوات الآتية:

1. تهميش الإله، وهو نتيجة لثنائيَّة الإله، أو الإنسان. ومِنْ ثَمَّ، فالغرب عاش تناقضًا بين إرادة الإله وإرادة الإنسان. وتلك النَّظرة المغلوطة إلى العلاقة أدَّت بالإنسان الغربيّ إلى أن ينهي إرادة الرَّبّ لمصلحة إرادة الإنسان. فهو انتقل من اللَّاهوت إلى النَّاسوت، وقد تعزَّزت إرادته أكثر فأكثر مع تطوُّر المعرفة العلميَّة.
2. استبدال الذَّات مكان الإله؛ لتتحوَّل الذَّات الغربيّة إلى ذات مُتألِّهة، ويقابلها تأليهيات أخرى منها: تأليه الطَّبيعة، وتأليه العقل، وتأليه الدَّولة القوميَّة، ثمَّ استمرَّ تعويض الإله بآلهة خفيَّة إلى فرويد وتأليه اللَّذَّة الجنسيَّة، وماركس وتأليه الحاجات الاقتصاديّة، ودوركايم، وتأليه المجتمع والوضعيّة المنطقيّة وتأليه العلم، وغيرهم،...
3. تلك التَّأليهات بشّرت الغرب بمستقبل، وهو مستقبل سوف يموت فيه الإنسان بدلًا من حياته، حيث مات الإنسان لمصلحة التّقنيَّة، والعلم، والاقتصاد، والدولة القوميّة؛ تلك الآلهة هي من طغت على الإنسان فقتلته في حربين مُدمّرتين؛ والأصحّ أن تسمّى كلا الحربين باسم حربين غربيّتين، وليست عالميتين؛ لأنّها من إنتاج الحضارة الغربيّة؛ حيث نتجت عن التَّأليهات السَّابقة. فما النَّازيّة إلَّا تأليه للدَّولة القوميّة، وخوضها للحروب هو نتيجة لتطوّرٍ تقنيٍّ، ولهدف اقتصاديّ وعبادة للقوّة.
4. بعد موت الإنسان لحد الآن يعجز الغرب عن العودة إلى الإله الّذي يحقِّق للإنسان إنسانيّته، وهو ما لا يمكن أن يتحقَّق إلَّا بالعودة إلى الله الحقيقيّ، والعودة إليه لا تكون إلَّا بالكشف عن الأدلاء المُزيّفين على الله الّذين يصدُّون عن سبيل الله، ففي عصر النَّهضة وبعده التَّنوير، خلط الفلاسفة

1- سورة الحشر، الآية 19.

الغربيُّون بين الدين والأدلاء على الله، حيث كان الدين يأخذ دلالة مؤسّسيّة مُتمثّلة في الكنيسة الَّتي صدَّت النَّاس عن سبيل الله. وعليه، ينبغي للخروج من تلك الأزمة الَّتي أحدثتها الحضارة الغربيّة، تلك الأزمة الَّتي أصبحت عالميّة، ومِنْ ثَمَّ، نحن معنيُّون بها.

لذلك، نصل إلى النَّتيجة الأخيرة وهي أنَّ سؤال مستقبل الغرب من نظرة التَّفاؤل إلى التَّشاؤم، اتّضح سببه في الاستغناء عن الله، أمَّا سؤال مستقبل الإنسانيّة، فهو مُتوقّف على تحرُّر الإنسانيَّة من هيمنة الغرب، والسَّبيل إلى ذلك لا يتمُّ إلَّا بالعودة إلى الدِّين، إلى الدِّين الّذي يحقِّق للإنسان إمكاناته، لا الّذي يكرّس التسيّد عليه، وللوصول إلى هذا الدين وجب البحث عن الله الحقيقيّ، والأخير لا يمكن بلوغه إلَّا من خلال الكشف عن الأدلاء الحقيقيِّين على الله، والأدلاء الحقيقيُّون على الله هما: القرآن الكريم، وحاملي القرآن الكريم، وهو ما نجده في حديث الثَّقلين.

الغرب والشَّرق، مخاضات القُوَّة والضَّعف

الهزيلي المنصر *

في الحاجة إلى قولٍ جَديدٍ

مفهومُ الغربِ[1] إشكاليّ تمَامًا، كَمَا أنّ مفهوم الشّرق إشكاليّ. أَين يَنتهي الشّرقُ، وأينَ يَبدأُ الغَرب؟ ما النُّقطة الفاصلة الّتي تُمكّنُ عَمَليًّا من شَطرِ العالَم إلى شَطرين، فنقولُ: إنّ هذا الشّطر شرق مقابلَ شطرٍ آخَر هُوَ الغرْب؟ يَعتَرِفُ مَن نُعرّفُهُم غربيِّين قَبلَ غيرِهِم بإشكاليّة التّعريف[2] والتّحديد، وَيُلاحظون وهُم بسياق بحثٍ وتفصيلٍ أنّ تعريف الغرب تعريفٌ مُتحرّكٌ مطّاطٌ لا هُوَ بالجغرافيّ حَصرًا ولا هُوَ بالتّاريخيّ

* حاصل على دكتوراه في الآداب والحضارة الفرنسيين من جامعتي منوبة (تونس) وباريس4 (السوربون)، ورئيس قسم الفرنسية بكلية الآداب والعلوم الانسانية بالقيروان (تونس).

1- هناكَ منّا، بما نحن عرب ومُسلمون، ما يشبه ردّ الفعل الآلي عندما نذكُر الغربُ أو يُذكَر لنا. وجب الحرصُ على الفصل بين غرب المؤسّسة (السّياسات وأنظمة المصالح وخطط الهيمنة والأيديولوجيا) وغرب النّاس (ساكنة بلاد الغرب) وهؤلاء مُتعدّدون ومُتنوّعون. يُخشى أن نقع في الشوفينيّة إن لم ننجز هذا الفصل وأصلا فإنّ الشوفينية تقليدٌ كرّستهُ المؤسّسة الغربيّة.

2- بكلّ تأكيد، لا نسبقُ إلى محاولة تعريف الغرب ببساطة؛ لأنّ هذا التّعريف مبحثٌ تاريخيٌّ وسوسيولوجيٌّ واسع وحقلُ دراسة متشعّب عندَ الغربيين على اختلاف جنسيّاتهم.

حَصْرًا؛ وإنّما تَدخُلُ عليْهِ عناصِرُ لا علاقةَ لها بتاريخ وجغرافيا؛ لأنّ جلّ العلاقة إذا لم يكن كلّها بمضامين ورؤى واستتباعًا بمصالحَ وحسابات مهيمنة.

الثّابت أنّ الغربَ هُوَ المُبادر وهوَ السَّبَّاقُ دَومًا إلى اعتماد تَسميتَيْ: الغَرب، والشّرق؛ وهْوَ الأَحْرصُ بكلّ منعطَفٍ وَمَأزقٍ عَلى التّذكير أنّه الغَرب، وأنّهُ يختلِفُ عن الشَّرق. يجبُ أنْ ننتبهَ إلى القوّة المَعنويّة والرّمزيّة الّتي تكتسيهَا التّسمية، كلّ تَسمية، وَيكتسيها التّعريف، كُلّ تَعريف. هُنَاكَ سُلطانٌ نضمِنهُ بالتّعريف والسَّبق إليه، وهناكَ تمرينُ قوّةٍ غَير مُعلَنٍ فيه. تلك مَسألةٌ يُفصّلُ فيها بحفرِ متين ميشيل فوكو[1] في واحدٍ من كُتُبه الرّئيسة، الكلمات والأشياء. مَن يُسمّي الأَشياء ويحتكرُ التّعريفَ يمتَلك مزيةً عظمى في مضمارِ صراع العقول، وجدَلِ الأفكار. المناجدُ والموسوعات سلاحٌ خطيرٌ اجتهد الغَربُ وَيجتهِدُ في شَحذِهِ عن وَعي تامٍّ، وبتخطيطٍ مَتين. خلالَ القرون الماضية، سعى مُفكّروه وباحثوهُ في تعريف العقلِ، والجنون، والحياة، والموت، واللّه، والشّيطان، والسّعادة، والشّقاء، والنّور، والظّلمة، والحضارة، والبربريّة، والخير، والشَّرّ، والقاعدة، والشُّذوذ عنها، والقوّة، والضّعف، والمُقاومة، والإرهاب، وصولًا إلى الغربِ والشّرق.

سَبقت كلّ المعارف[2] والعُلومُ النّاشئة في المرحلة بين عصر النّهضة والأنوار، ونقصدُ المعارفَ والعُلوم المتّصلة بالأفكار والرّمزيات والإنسانيّات والقيم، مرحلة ذهنيّة حيويّة من التّعريف والتّصنيف، أو ما يُسمّيه ميشيل فوكو بالإبستيميا[3]؛ والمقصود نواةٌ معرفيّة أولى تنبني عليهَا وتتفرّعُ منها جُملةُ المعارف التَّخصُّصيّة

1- فيلسوف فرنسيّ (1926م-1984م) صاحب مؤلّفات شهيرة. اختصّ في تاريخ المؤسّسات الاجتماعية وسوسيولوجيّتها بين طبّ وطبّ نفس وسجن ومؤسّسات سلطة. لهُ إسهامات بارزة ومشهورة في المعرفة ونظريّتها. لعلّ من أهمّ كُتبه : الكلمات والأشياءLes mots et les choses و حفريّات المَعرفة Archéologie du savoir.

2- ننصح بالاطّلاع على مؤلّفات الفيلسوف والنّاقد الفرنسيّ جورج غوسدورف (1912م - 2000م) المغمور نسبيًّا، لا لضعف إسهامه العلميّ، فهذا الإسهام عالي المتانة والقيمة، ولكنّ لمخالفته الرّؤية الغربيّة المُعمّمة لتاريخ الأفكار. نستبعد وجودَ تلك المؤلّفات في لغة غير الأصليّة وهي الفرنسيّة.

3- إبستيميا، تعريب épistémè اشتقاق من كلمة يونانيّة، وتعني بنية معرفة جماعة من الجماعات الإنسانيّة. يمكن أن نتحدّث عن إبستيميا غربيّة، ويعني ذلك بنية معرفة خاصّة مقارنة بإستيميات أخرى. نجد الجذر اللّغويّ اليونانيّ نفسه في كلمة ابستيمولوجيا.

والتّفصيليّة. نجَح الغربيّون في تَركيب تلك الإبستيميا وأزاحوا بالمُوازاة وبالتّدريج الإبستيميا المسيحيّة القديمة، وسحبوها من التّداول. المَرحلة الأخطر بعد التّثبيت داخلًا هي التّصدير كَوْن هذا الجَديد الغربيّ هُوَ جديدٌ عالَميّ كونيّ يتأسّسُ على مُجمَلِ الحقائق الّتي اكتشفها الغربُ مُتسلّحًا بالعِلْم ومُحدثًا قطيعةً[1] كَيفيّةً غير مَسبوقة. وَعليه، صار الحديث عن عالَم ما قَبْلَ القَطيعةِ وعالَم ما بعدَ القَطيعة، عالم ما بعد الأنوارِ وعالَم ما قبلهَا، عالم ما بَعدَ الحداثةِ وعَالَم ما قَبلها. وصار السّير من مَرحلة ما قَبْلَ إلى مرحلةِ ما بَعد عُنوان تنوّرٍ وتقدّمَ. والتّقدّمُ مفهومٌ وازنُ وَمؤثّرٌ في الديناميّة الغَربيّة، والاعتراف للغربيّين بالسَّبق فيه شَرط رضاهُم عنِ الآخرين.

برَعَ الغربيّون ويبرعون في عِلم الإنسان. ومن المعلوم أنّ العُلوم الإنسانيّة تُنسبُ إليهم؛ وهي عُلومٌ لا تفتأُ تتشعّبُ وتتفرّع وتزيدُ تخصُّصاتها: علم نفسٍ، وعلم اجتماع، وتاريخ، وسياسة، ومخيال، ولُغة، وإثنولوجيا، وميثولوجيا، وربّما إلى ما لاَ نهايةَ. بصرْفِ النَّظر عَن الخلاصات والاستنتاجات، فإنّ الكمّ المَعرفيّ النّاتج من ذلك الجهد ضخمٌ وغير مسبوق. يُمكنُ أن تنشأ عُلومًا إنسانيّةً أُخرى تقومُ على غيرِ ما اختار الغربيّون مِن مقدّماتٍ نظريّة، ولكنّ الطّريقَ إلى ذلكَ طويلة[2] مُكلفةٌ، يَعجزُ عنهَا الّذين لا يطمئنّون لِمُنتَجِ الغَربِ، مقدّماته ومناهجه وخلاصاته. المعركة الكبرى مَعرفيّة، وتَحديدًا في العلاقة بالعُلوم الإنسانيّة ذلك أنّ تلك العُلوم هي الّتي تشكّلُ مُنذُ مرحلةٍ وعي الإنسان بنفسِه، وتُحدّد دورهُ في العالم، وتوجّهُ علاقتهُ بالآخرين. ليسَ الخلاف مع الغَرب على اللّه[3]؛ وإنّما الخلافُ معهُ على الإنسان.

1- أوّل من استعمل مفهوم القطيعة المعرفيّة، هو الفيلسوف والإبستيمولوجيّ الفرنسيّ غاستون باشلار(1884م - 1962م).

2- علاقتنا بما يُنتجهُ الغربيّون من معارف خصوصًا تلك المُرتبطة بالإنسان معقّدة. نحن في الأغلب نرفضهَا جملةً وتفصيلًا؛ لأنّها بمواضع عديدة لا تلاقي فكرتنا عن الإنسان، ولا تلاقي الصُّورة الّتي يرسمهَا تراثنا المعرفيّ الدّينيّ عنه؛ ما يفرض علينا موقفًا دفاعيًّا يقومُ على الدّحض، والأصل أن نبني علومًا إنسانيّة بمقدّمات غير تلك الّتي حدّدهَا الغرب. منهجُ الدّحض لا ينفعنا معرفيًّا ، ولا يضرّ بالغربيّين ولا يحملهم على بسيط الشكّ في الّذي بلغوه من معرفة.

3- عندما كان الغربُ مسيحيًّا يقيمُ علومه ومعارفه على أُسُسٍ من الدّين والتّديّن كان الخلافُ معهُ ثيولوجيًّا حول الدّين. ما عاد الحوار معه بهذا المعنى يستقيم بقطع النّظر ←

وإذا كانَ خلافٌ على اللّه فهوَ ناجِمٌ عن خلافٍ على الإنسان. لا نُبالغُ إذا قُلنَا أنّ المعارفَ الغربيّة تسعى مُنذُ قُرون وبنشاطٍ وَتصمِيم إلى احتكار الإنسان، تحديدًا لأصله وماهيّة وجوده وَمصيره ومُنتهاه. لا نبالغُ أيضًا إذا قُلنَا أنّ تلك المعارف تنجحُ نجاحًا باهرًا في هذا السّعي إلى متانتها التّقنيّة، أو حِرفيّتِهَا منْ ناحيَةٍ، ومِن ناحيَةٍ أُخرى، إلى غِياب المُنَافَسةِ المَتينَةِ كمًّا وكيفًا. نُحاولُ هُنا مُقاربةِ الغَربِ والتعرُّفَ إليه، والبحث في قوّته وضَعفِه، والسّؤال عن وسائلنا في ذلكَ، وما نعتمدُ مِنْ مَنهج، وما نقدّمُ من مُفرداتٍ وَمفاهيم. قَدْ نَجدُ أنفسنا، عن وعيٍ أو عَنْ غير وعيٍ، مُلزمين على اعتماد ما رسّخه الغرب وجذّره من تقاليد مَعرفةٍ وَتعرّفٍ. وإذا كان من ذلك، والأرجحُ أن يكون مِنه انتفت في العلاقةِ بِالغرب كلّ مسافة نحنُ، بحساب المَنطقِ والمصلحة، حريصونَ عَليها. نحنُ، في موضوع الغَرب وغيره من مواضيع، في أمسِّ الحاجةِ إلى زوايا نظرٍ جديدة، وإلى مُفردات جديدة، وخُلاصةً إلى قَولٍ جديد، ولا بأسَ من التّذكير بأنّ منطقتنا بشقّيها: الآسيويّ، والإفريقيّ تتلمّسُ طريق التّعرُّفِ إلى الغربِ، والاهتداء إلى أفضلِ السُّبُل لردّ بأسه، والتّعامُل معه مُنذُ مدّةٍ ليست بالقصيرة.

الغرب والشّرق، الحُدودُ المُتحرّكة

متى بدأ الغربُ وما جذورُه؟ أمّا الجوابُ عن سؤال البداية فمحفوفٌ بمشاكِلَ وشُكوك، وأمّا عن الجذور فيحسمُ الغربيّون أمرها بحديث عن اليونان القديمة[1]

← عن قيمة المباحث الدّينية وحيويّتها وجدارتها بالنّسبة إلينا. يفرض الغربُ علينا خلافًا أنثروبولوجيًّا والأنثروبولوجيا هي علمُ الإنسان. يواجهنَا الغرب بعلوم الإنسان، ونردّ عليه بعلوم الله والدين وليسَ هذا بالحلّ. الحلّ، على الأقلّ كما نجتهد فهمًا، في خوضنا مُغامرة العلوم الإنسانيّة ، وهذه الأخيرة ليست علومًا صحيحة في كلّ الأحوال؛ إذ تدخُل عليها بشهادة الغربيّين أنفسهُم أقدارٌ من الحدس والتّخمين والتّرجيح. يمكنُ بناء علوم إنسان من دون حاجةٍ إلى المقدّمات الّتي انطلق منها الباحثون والدّارسون الغربيّون.

1- ترافق الخروج من القرون الوسطى والدخول في عصر النّهضة مع العودة إلى أثينا وروما، الميراث الإغريقيّ الرومانيّ، والابتعاد عن الميراث اليهوديّ المسيحيّ وهو الميراث الديني. ستكون العودة إلى فلاسفة اليونان وسيتحوّل الجدل داخلَ المجتمعات الغربيّة ونخبها إلى جدلٍ فلسفيٍّ، بعدَ أن كانَ دينيًّا ترعاه النّخب الكنسيّة وتُوجّهه. تلك المحطّة التاريخيّة مهمّة وفاصلة وهي تقريبا أوّل حركة العَلْمنة التي ستتّسع تدريجيًّا.

وحَضارةِ الإغريق. إذا صحَّ ذلك، فعلى ماذا بنى الإغريق وأسَّس، وعَمَّن أخذوا، ومِمّن اقتبسوا؟ هناكَ تاريخٌ عميقٌ، لا نعلَمُ عنهُ الكثير، شكّلَ اليونان محطّةً من محطّاتِه لا بدايته، كما شكّلَ الرومانُ محطّةً تاليةً إلى ما تبع من محطّات. هُناكَ شيءٌ مَا، نواةٌ ذهنيّة صَلبة رُبّما، سبق فلسفة اليونان ومَسرحهُم، وربّما أساطيرهم، واتّصَلَ في الزّمان على الرّغم من تحوّلات الفكر، ودخولِ عناصر الدّين والاعتقاد. هلْ بدأ العرب جاهليّةً، وبعضَ وقوف على الأطلال، وتحوّلوا إلى الإسلام؟ لا، وبكلّ تأكيدٍ، ومتانة اللّغة العربيّة شاهدةٌ على عمقِ تاريخ نجهلُ عنهُ الكثير، وهَلْ عندما تحوّلوا إلى الإسلام تخلّصوا من جاهليّة وَمُعلّقات؟ عندما نؤرّخُ فالأغلب أنّنا ننطلقُ من مادّيّات توثّقُ، والمادّيّات ينسفها الأمدُ إذا طال. التّاريخُ الّذي لا نجدُ لهُ دليلًا محسوسًا ذهنيّ تمثّليّ، ونحتاج إلى رصدهِ بعض المقارنة والخيال.

يرصُد الباحث المُشتغلُ على آثار الغربيّين الرّمزيّة منذُ ما يُعرفُ بالبدايات تركيزًا قياسيًّا على بُعدِ المكان المُتشكّل حيّزًا، ومجالًا، وحقلاً، وأرضًا، ووطنًا، ومربّعًا. أوّلُ وعي الإنسان بالمكان؛ وطبيعيٌّ أن يتشكّل أساس ذلك الوعي في العلاقة بالمكان، وآثار ذلك التَّشكُّل ماثلةٌ في ثقافات عديدة، ولكنّ الظاهرة لدى الغربيّين تأخذُ حجمًا قياسيًّا، ولا نبالغُ إذا وصفناها بالهَوس. تذكُرُ المصادر، وتثبتُ الحفريّات أنّ الرّومانَ كانوا إذا أقاموا مدينةً جَديدةً خطّوا خطًّا فصلوا بِه بين عالَم الأحياء وعَالم الأموات؛ أي المقابر. مُدنِ الإغريق المُتقاربة كانت حريصةً جدًّا علَى ترسيم الحدود بينها، وعاشت أزمنةً طويلةً في صراعاتٍ دامية توثّقها الأشعار والأساطير، وسِيَرُ الأبطال. إذا قُلنا سابقًا أنّ الظّاهرةَ تُشكّل هوسًا فإنّ أعتى الهوس ما ارتبط بالحدّ والحُدود، منتهى شيء وبدايَةَ شيء آخَر، تلك النّقطة الفاصِلةُ الحاسِمةُ. تلكَ النّقطة، بما هي خروج محطّة عصيبة ودخولها؛ لأنّ رُوحَ الهندسة المُتحكّمة ذهنيًّا[1] في الغربيّ رُوحٌ فَصليّة تضَعُ مربّعا بمواجهة آخَر، ولا تقولُ بتداخُلٍ ولا بتخلّل. أثينا ليست طروادة، وما قبلَ البحر ليس كما بعده، وبينَ الحياة والموت طلاقٌ نهائيّ، والسّماء مُفارقةٌ بشكلٍ عدميّ للأرض، والرّجل الأبيضُ غيرُ ما ينتشرُ على الأرض من أجناس، والمسيحيّة خلافُ كلّ الأديان، ولا تصفو للمُتديّن عبادةً إلّا رهبانية

1- الذّهن قبلَ العقل، أعمق منه ويوجّهه ويتحكّمُ فيه. لعلّهُ يصادف ما يسمّيه الفيلسوف الألماني غادامير بالبنى التمثّلية. هانز جورج غادامير، مقدّمة الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة ، دار أويا ، ليبيا، 2007م.

قاسية بعيدًا عنْ مُتَع الحياة. يبقى التّصميمُ الفصليّ[1]، ثابتًا مُثبّتًا على الرّغم من كلّ التّحوّلات ومُرورِ الأزمان.

عندما ينتقلُ هذا الذّهن من عالم المادّيّات والمحسوسات إلى عالم الأفكار والمعنويّات والإنسانيّات؛ فالأرجح أنّ ذات الرّوح تتشكّلُ بالكيفيّة نفسهَا؛ لتكون التّسميات والتّعريفات والتّصنيفات حاسمةً وصارمةً وحدّيّة، من الحدّ، ولتسود الثُّنائيّات وتقابلات الأضداد. لا يسمحُ المقامُ بتفصيل أوسع وأدقّ، ولكن لا بأسَ من الأخذ في الحِسبان عند التَّفكير في الغرب ذلك البُعْد الحيويّ والمؤثّر جدًّا في تاريخِه وسيرورته والأبحاث في هذا المَجال عَديدة. وسبقَ الغربيّون قبلَ غيرهم إلى دراستهِ والحفر فيه. ثمّ إنّ تعريف الغرب نفسهُ غربًا، وتعريف غيرِه شرقًا لا يُفهمان خارجَ تمثّلات المكان، وروح هَندسة فصليّة، وتشبّث عقلٍ بالتّصنيف عند إنتاج المعرفة.

ليست هَندسة الفصلِ والقطعِ، السّاكنة عميقًا والمتجذّرة في ذهن الغربيِّين ومِخْيالهم قدرًا إنسانيًّا عامًّا مُعمّمًا؛ وإنّما يَحصُلُ الانطباع بأنّها كذلكَ لتمدّد الأنموذج الغربيّ، وتأثيره في دوائر واسعةً فقدت حصانتها، ولم تنجح في تحيين رؤاها ونشرها والاقتناع بها. يجبُ أن لا نغفلَ عن واقع أنّ إرادة القوّة قد تتخفّى بإرادة المَعرفة، وأنّ الغربيّين عندما يُبادرون إلى نشرِ معارفهم لا يسلكون في ذلك سلوكَ أنبياء زاهدين؛ يُخرجون النّاس على اختلاف أصولهم وثقافاتهم من الظُّلماتِ إلى النّور. هناكَ قوّةٌ جبّارةٌ تمرّ عبر مؤسّسات المعرفة، ودور النّشر، والموسوعات، والأكاديميّات، والجامعات، قوّةٌ رمزيّة ناعمة لا تفعلُ قوّة السّلاح مِن دونها ولا تُفلِحُ. تَعضِدُ المَدرسةُ الثّكنة، هذا إذا لَمْ تَسبِقها لتليّنَ العُقولَ، وتزرع فيهَا القابليّة لِصنوفٍ من الإخضاع بالقوّة الغاشمة. سبقت نُخبُ التّبشير والتّنوير، حسب السّياقات، جيوش الإنجليز والفرنسيّين إلى آسيا وأفريقيا في مرحلة الاستعمار.

تَحرِص فرنسا حرصًا شديدًا، وإلى الآن، على أن يكون لهَا بالغَ التّأثير داخلَ

1- منَ المُفيد الاطّلاع على أعمال الفرنسيّ هنري كوربان (1903م - 1978م) ، خصوصًا منها تلك الّتي اهتمّ فيها بالشرق عمومًا، وبإيران خصوصًا. هناك مفردة مركزيّة يعتمدها كوربان، وينفذ بها إلى التّفصيل في خصوصية إيران الثقافيّة. هي مفردة الوصليّة ترجمة للمفردة الفرنسيّة médiation. يمكنُ القول بشكل واسع أنّ العبقريّات الثقافيّة تختلف بين فصليّة ووصليّة.

مُستعمراتهَا القديمة في قطاعاتِ التّعليم والثّقافةِ والإعلام، وَتُنفِقُ دوريًّا أموالًا ضخمة من أجل الفرنكوفونيّة. ما تمضي فيه ذكيّ بالحساب الإستراتيجيّ، ويُديمُ نفوذها، ويضمن لها مزيدًا من السّوق، ويثبّتُ اعتمادهَا قِبلةً وَأنموذجًا. إنّ أخطر ما يتسرّب من المؤسّسة الغربيّة إلى مجتمعاتٍ مثل مُجتمعاتنا هُوَ التّصميم الفَصليّ للذّهن. فمجتمعاتنا، بسبب الدّين وغَيرِه، تشكّلت ذهنيًّا على الوصلِ والوصليّة، وعلى ضروبٍ من التّداخليّة والعُبوريّة. صار منَ العسير جدًّا غربيًّا جمع غيبٍ وشهادة، والتّأصيل بذلك الجمع واعتمادهُ رُؤية للعالم، الواقعُ أنّ ذلك الجمع روحُ مُجتمعات واسعة ضاربةٍ في التّاريخ، يسمّيها الغربُ شَرقًا.

تَبدو الأمورُ مُعقّدةً إلى حدٍّ كبيرٍ، فربّمَا كانَ الشّرقُ بيوم نجهَلهُ من الأيّام غربًا، وأقامَ حضارات اندثرت على ما يقيمُ الغَربُ عليه حضارتهُ مُنذُ قُرون. ربّما كان الشّرقُ قبل ما تتكرّسُ الصّورة التي نحملهَا اليومَ عنهُ فصليًّا مطمئنًّا كامل الاطمئنان إلى شهادةٍ وأرضٍ، ومزهوًّا بالقوّة قبل هندوسيّة، وبوذيّة، وزرادشتيّةٍ، وإسلام جذبوه إلى روحٍ وغيبٍ، وأعادوا تشكيلهُ على وَصْلٍ ووَصليّة. نقولُ ربّمَا؛ لأنّنا نفكّرُ في مساراتٍ تُحسبُ لا بعقود ولا بقُرون؛ وإنّما بعشرات آلاف السّنين. أيضًا، ربّما تُشرق الشّمسُ ذاتَ يوم من الغَرب، ونجدُ الغَربَ وقَدْ تَروحنَ ونفضَ عنهُ كلّ ميراثه المادّيّ، فهناك فِي بلادِ الغربِ ديناميّةُ بحثٍ وَسؤالٍ تَقودهَا نُخبٌ مفكّرة[1] جَزِعة تدقّ كلّ نواقيس الخطر، وتبحث للغَربِ عن سبيل خلاص[2]. قد نلتفت، يومَ يكون ذلك الخلاص، إلى الشّرقِ فنجدُهُ أقربَ إلى غربِ اليوم مهووسًا تمامًا بالعالَم، يُحدّثُ نفسَهُ بالثّأرِ لنفسهِ منه، مُتعةً وغَلبةً وفَرضَ إرادة بالقوّة. كلّ ذلك واردٌ ومُمكِن إذا وسّعنا العينَ وغيّرنا زاويةَ النّظر. جَدليّة الشرقِ والغَرب، بشَكلٍ من الأشكال، جدليّة الوصلِ والفصل وهي جدليّة الافتقار والاستغناء. وهذه الأخيرة مُتحكّمة قاهرة تَسكُن ذات الإنسان، ومنهُ وبِهِ تحدّدُ هَندسة الانتظام الجمعيّ والاجتماعيّ،

1- هناكَ نخب فكرٍ وفلسفة في الغرب لم تقطع مع الميراث المعنويّ والروحيّ الإنسانيّ العامّ والغربي تحديدًا، ولم تقتنع بحداثةِ وأنوار؛ ورأت في المحطّتين الثقافيتين قصورًا خطيرًا؛ بل توقّعت أنّ أجيالًا من الغربيّين سوف تدفع ثمنًا باهظًا بسببهمَا. سعت الأيديولوجيا الغربيّة باكرًا إلى تصنيف تلك النّخب، ونعتها بالرّجعيّة والتُّراثيّة.

2- تبرزُ هنا خصوصًا إسهامات الفرنسيّ رينيه غينون الّذي تحوّل إلى الإسلام، وتصوّف في مصر بداية الثلاثينيّات من القرن الماضي. يُعدُّ غينون عَلما مرموقًا من أعلام الروحانيّة الإسلاميّة والكونيّة، كما يعدُّ نقده المتين للغرب الأكثر جذريّة ومتانة.

وتشكّلُ الذّهنيّات، وتثبّتُ الرّؤى. أمّا الافتقار فحالٌ من رفض الاكتفاء بالماثل، والتّوق إلى آخَر هُو بالضَّرورة مفارقٌ ومُتعالٍ وغيبيّ تعريفه الشّائع بالإله.

وأمّا الاستغناء فحالٌ من الاكتفاء غُنمًا للطَّبيعة وتكاثرًا وتحصيلَ مُتع، وَبُلوغَ مآرب، وكلّ ذلك الّذي يسعى فيهِ المُستَغني يضطرّه إلى الطّغيان الّذي هُوَ تجاوزٌ للحدّ. عندمَا يستبعِدُ المرءُ حدًّا غيبيًّا يقيسُ بهِ نفسهُ ويُظهِرُ بهِ بعضَ الفُحولة المَعنويّة يَركُنُ إلى حُدودِ الأرض، وبقدرِ ما يحرقهَا ويتجاوزهَا يثبتُ فُحولتَه. والفحولة أرض حسّ ومادّة، وتكديس أشياء، واحتِكار كمّيّات. علاقةُ الغربِ بالشّرقِ تُشبِهُ كثيرًا علاقة الشّاب القويّ بالشّيخ؛ فلدى الشّباب حركةٌ أرضيّة حتى إذا رحلَ الشّباب التفتَ المرء إلى السّماء. ليسَ مَعلومًا كيفَ سيشيخ الغرب؛ فحضارتُهُ لم تُعمّر بعدُ طويلًا مُقارنةً بحضارات أخرى، وليسَ مَعلومًا ماذا يَكونُ خَلَف الشّرقِ الّذي يشيخُ الآن. هَل الصّين شَرقٌ، وهَلْ الهند شرقٌ الآن؟ المجتمعان كذلك بحساب الجغرافيا، أمّا بحساب الثقافة فهُمَا يجدّان على طريق التغرّب معَ رعاية بعض الفلكلور وصيانته. قانون الحركة غالبٌ قهّارٌ، وقد لا يقدرُ المرء بوعيهِ النّسبيّ البسيط على الإحاطة بإنسانيّة يأخُذُ مُرورها الذّهنيّ من طورٍ إلى طورٍ ما لا نقدِرُ على عدّهِ من سنين.

وعليه، فإنّهُ لا يستقيمُ كثيرًا ربطُ مُفردتَيْ: الشّرق، والغربِ بالجُغرافيا وإن كانت هذه الأخيرة أوّلَ ما يتبادَرُ إلى أذهاننَا عندمَا نقولُ شَرقًا، وعندما نقولُ غَرْبًا. أين يبدأُ الغَربُ، وأينَ ينتهي؟ وهُوَ في توسّعٍ وتمدّدٍ لا يتوقّف؟ بعضُ الغربِ لبَعضهِ شرق، وأقصى الغرب للشّرقِ أقرب من مركز الغرب الأوروبيّ القديم. أيضًا، لا نرى التّقسيمَ يستقيمُ بالتّاريخ الّذي هُوَ في جوهره حركة، ولقد مرّ على الغرب زمنٌ كانت فيهِ بلادُ اليونان هِيَ الغرب، وكانت كلّ مدينة من مُدنِ اليونان ترى نفسَهَا اليونانَ كلّهُ. ولقد مرّ على الغرب زمان كانت فيه روما وما جاورها هيَ الغرب، كما مرّ زمن حسب الفرنسيّون والبريطانيّون فيه الألمان خارجين عن المربّع الغربيّ. وَعمومًا فمراجعُ غربيّة كثيرة تفصّلُ بإطناب في مخاضات الغَرْبِ بينَ تاريخ وَجُغرافيا، وتَخلُصُ إلى عجزهمَا عندما تَكون النيّة ويكون القصد الإجابة عن سؤال ماهيّة الغرب. اخترنا، وقد كانَ منّا بعض الجَهدِ في ما سبق، أن نعتَمدَ مُفرداتٍ أخرى للمُقارنة بين ما هُوَ شرقيّ وما هوَ غربيّ. هي مُفردات ذهنيّة تصوّريّة ترتبطُ بالهندسات الثّقافيّة العميقة. قَدْ لا تفي تلك المُفردات بدَورِهَا

بالغرض المَطلوب، ولكنّنا نراها أقدَر، واللّهُ أعلَمُ.

قد يعينُ اعتماد مُفردتَيْ: الوصلِ، والفَصلِ في فهم الشّرق والغَربِ، وما بينهُما مِنْ حدودٍ، ولكنّهُ من ناحيةٍ أُخرى، يُعقّد المسألة خصُوصًا بزمنٍ مثل زمَننا سِمَتُهُ الغالبة تواصُلٌ مُستمرّ، وأحداثٌ ضخمةٌ على المباشِر، وأخبارٌ جسيمة في حينِهَا، وتداخُل جغرافيّات غير مَسبوقٍ. في الشّرق غربٌ الآن وفي الغَربِ شَرقٌ. هناكَ من الغربيّين من ينتظرُ جَديدًا يأتي من الشّرق، وَهناكَ من الشرقيّين من يزهَدُ في شرقِهِ؛ بَلْ يَخونُه ويتطلّعُ إلى الغرب وإلى الغربيّين. هناك فُسطاطان، ولا شكّ ولكنّ تشكّلهما سياسةً ومصالحَ وأفكارًا وتنظّمًا لاحقٌ والسّابقُ ذهنيّ وأبعدُ من ذلكَ هو أنطولوجيّ: الغربُ تورّطٌ بَعيدٌ في الشّهادة، مرتبطٌ بعلاقةٍ مُتوتّرة مُنذُ القديم بالمكان، أمّا الشّرق فبقيّة رنُوّ إلى الغيبِ، وتطلّعٌ إلى أيّام اللّه؛ ذلكَ أنّ فعل الزّمن أمضى في ذهنيّةِ الشّرقِ. قلنَا: إنّهُ بَعضُ رنُوّ؛ لأنّ ارتباط الَشرقيّين بثقافتهم القديمة يَضعُفُ باستمرارٍ فيابان الساموراي مثلًا يندثر، أمّا بوذا فبعين بوذيّينَ كُثُرٌ طلَلٌ. ذلك مِنْ فِعلِ الغَرب وَمنْ فِعلِ الأمَد، ولعلّ ذات الأمَد يفعلُ غربًا في الاتّجاه المُعاكس. صراعُ الغربِ والشّرقِ لن تحسمُه أسلحةُ النّار الّتي قَدْ تؤدّي دورًا مَرحليًّا وتكتيكيًّا؛ وإنّما سوف تَحسمُهَا الرّؤى والأفكارُ العظيمة القادرة على بناءِ أنموذجٍ يتيقّنُ الإنسان أنّه الأجدرُ، وأنّه الأقدرُ على إسعاده ماديًّا ومَعنويًّا. عندما يحصلُ ذلك الفتحُ المَعرفيّ، ويتثبّتُ اليقين الإنسانيّ على نطاقٍ واسِعٍ، يَنجذبُ الخلقُ مِنْ شَرقٍ وغَربٍ، ويغيبُ حديث الشّرقِ والغَرْب.

الغَربُ حقُّ القوّة

الضّعف والقوّة[1] حالتان إنسانيّتان مُتواتران، متعارضتان ولكنّهُما متّصلتان؛ بمعنى أنّ المَرء قَدْ يمرّ من ضعفٍ إلى قوّةٍ، وقد يتحوّلُ من قوّةٍ إلى ضَعف. من جانبٍ آخَر، قد يكون الضّعف قوّةً، وقدْ تكونُ القوّةُ ضعفًا إذا غيّرنا المِقياسَ، وزاويةَ النّظر. مثالُ ذلك أنّ الشّاب يكون صاحب بسطَةٍ في الجَسَد وقويًّا، ولكنّهُ

1- القوّة وإرادة القوّة من المباحث الفلسفيّة المهمّة والأوّليّة. أنظر، ذكرًا لا حصرًا، الفيلسوف الألمانيّ نيتشه الذي يُعرّف بأنّهُ فيلسوف إرادة القوّة. طبعًا وجب الانتباه فلا يعني تفكير نيتشه في القوّة أنّه مُنظّر للعنف، أو أنّ فلسفته تُسوّغ ما سوف يكون بعده من النّازيّة والنّازيّين الألمان. هذا الرّأي شائع، لكنّه يفتقد إلى الدّقّة والاطّلاع.

يكون عديمَ تَجربةٍ، وضعيفَ رأي. قدْ تُضعفُ السّنون بعدَ ذلك جِسمانيّتهُ، وتزيدُ من بَصيرته وعَقلِه. تناوُلُ العلاقة بين القوّة والضّعف فقط مِن زاوية التّناقض والتّضادّ التّامّين الكَاملين تناوُلٌ نظريٌّ جدًّا يتهَاوَى عمليًّا وَتَجربَةً. رؤيةُ القوّة في الضّعف، والضّعف في القوّة تَطلُبُ إدراكًا مُتحرّكًا يعتمِد جدليّةَ الظّاهِرِ والباطن؛ فالشيء ظاهِرًا غَيرُ الشّيء باطنًا، وجَدليّة الآنَ والبَعْد؛ فالشّيء الآن غير الشّيء بَعدَ حين. يَكونُ مع الجماعات والشُّعوب والأُمَم ما يكونُ مع الذّوات المُشخّصةِ والمُفرَدَة؛ ذلك أنّ الأمرَ قانون. يُدركُ المُفكّرون والأدباء الغَربيّون هذا البُعد ولهُم فيه تصنيفاتٌ وتفصيلات وإبداعات، ولكنّ المؤسّسة الغربيّة؛ ونقصدُ بهَا الموجّهين والمعرّفين للمَصلحَة، والمُحدّدين للتَّوجُّه استأنسوا دومًا بصراع الأضداد وتنافُرها، واستثمروا فيه بإطناب. أيديولوجيا الغربيِّين غيرُ ما يُنتجهُ الغربيّون فُرادى في الفلسفة والأدبِ والفُنون؛ بَلْ إنّنا نجدُ اختلافًا حدّيًّا عظيمًا بين الفريقين. هنَاكَ نُخبةٌ غَربيّة لَيسَ مَعلومًا كَيفَ تشكّلتْ؛ فشكّلَتْ شبكةً وكَيفَ تقدّمت لِأداء أدوارٍ مُتقدّمَةً، والواقِع أنّها لَمْ تكُن الأمْتنَ مَعرفةً، ولا الأكثَرَ إحاطَةً بالمسائل المعقّدةِ، ولا الأقَدر على توجيه المُجتمعات نحو مَا يَنفَعهَا.

يبدو أنّ قِوَى اجتماعيّةً بعينها بين فرنسا وبريطانيا أساسًا خلالَ القُرون الماضية هِيَ الّتي أَمسكتْ بالمقاليد، وهي الّتي رشّحت أفكارًا بعينها، ومُفكّرين مُتَخصِّصين لملْء الفضاء وبَرمجةِ العقول. سَعتْ في ذلكَ مُحتَجَّةً بالجِدّة الخلَّاقة وَالعُلوم، ولكنّ الباحث المُدقّق والمقارن يكتشفُ أنّ عقولًا أُخرى لا تنقصُها روحُ التّجديد ولا الاقتدار بالعِلم هُمّشت؛ لأنّها لَمْ تكُن تَصلُحُ لمَوجةِ التَّوجيهِ والشّحنِ الأيديولوجيّين. هناك دائمًا إرادةُ قوّةٍ تتخفّى بإرادة المعرفة والحِرص على الحقيقة المُحتكَرَةِ غربيًّا باسم العلم. حدثَ وَيَحدث من ذلك لدى الغَربيّين ولدى غيرهم، ولكن ما حدثَ لدى الغربيِّين قيَاسِيٌّ وغير مسبوقٍ حجمًا وأثرًا؛ تجاوزَ حُدودَ الغرب الجغرافيا. لماذا احتفظت الذّاكرةُ الرّسميّة للغَرب بفرويد مثلًا وأهملتْ يونغ[1]؟ والواقع أنّ الأخير، بحساب المتانة المَعرِفيّة والعِلميّة، أعلَى مقامًا، وأبعد

1- كارل غوستاف يونغ (1875م ـ1961م) طبيب وعالم نفس، سويسريّ مشهور، ومن أبرز وجوه مدرسة زوريخ مقابل مدرسة فيينا. رافق فرويد مرحلة من الزّمن، وفكّر في الأبحاث الأولى وأسهم فيها، ثمّ انفصلَ عنهُ؛ بسبب خلافٍ علميٍّ مُرتبطٍ بتعريف اللّاشعور، وهندسة النّفس الإنسانيّة. يونغ الحقيقيّ صاحب النَّظريّة المتكاملة بدأ عمليّا بعد انفصاله عن فرويد.

باعًا؟ الجوابُ بسيطٌ ومعقّدٌ في آن: نظريّة فرويد (بحبكها العَقلانيّ) قابلَةٌ للتّوظيف والتّحويل إلى قوّة، ولا ينطبقُ ذلك ضرورة عندَ المُرورِ إلى يونغ (الآخذِ إلى الرّوحِ أو مَا يُشبهُهَا). لا يُختزَلُ التّقليدُ في علم النّفس، ولا في فرويد ويونغ، فلو عُدنَا إلى القَرنين: السّابع عَشَر والثّامن عَشَر لَوَجَدنَا أَمثلةً صارخةً لِمَا ذكَرنا وفصّلنا فيهِ بالقدرِ الّذي يسمَحُ بِهِ المقامُ.

الغَربُ، مُنذُ قُرون، حَركةٌ مُتشنّجةٌ مَذعورةٌ بين قُطبَين؛ نُعرّفهُمَا هُنا رَبطًا بالمِخيالِ بالقطب الأوديبي[1] والقُطب البرومثيوسيّ[2]. ليسَ أوديب فقط شخصيّة من شخصيّات سوفوكليس الإغريقيّ، هُوَ رمزُ الإنسان الّذي تعبَثُ بِهِ الأقدار، وتضطرّهُ إلى حالٍ من الإحساس بالضَّعفِ والهوَان والعجزِ المثبّطِ. أمّا برومثيوس، في أساطير الإغريق، فهو سارق النّار المُقدّسة وواهبُها للإنسان، هوَ صُورةٌ مُضادّة تدفَعُ بالإنسان إلى الإرادة والقوّة والفِعل. الغربُ تأرجُحٌ بينَ الصُّورتين: هو تارةً خروج من برومثيوس، ودخولٌ في أوديب؛ وهوَ تارةً أخرى هَجرٌ لأوديب ودخولٌ مَلحميّ في برومثيوس. والواقعُ أنّ هذا وذاك وجهان لواقِعٍ إنسانيٍّ واحِدٍ. والواقِعُ أنّ الحكمةَ ليست في دُخولٍ بالكلّيّة، ولا هيَ في خُروجٍ بالكلّيّة. كان للفيلسوف الألمانيّ كانط قَولٌ مَرجعيّ في الأنوار، وهي تيّارٌ أوروبيٌّ وفرنسيٌّ أعادَ تشكيلَ الوعي وتَركيب نظامَ المعرفة، وأثّر تأثيرًا بعيدًا في السّياسة ومنها في التّاريخ. يحتفي كانط بعصرٍ جديدٍ تفتحُ عَليه الأنوار قوامُهُ خُروجٌ من الدُّونيّة المُذنبة، ربطًا بفكرة الخطيئة المُرسّخة مسيحيًّا، إلى حالٍ من القوّة قوامُها جرأةُ الإنسان واعتمادُهُ على مُمكناتِهِ وذكائه. يبدو لنا الغرب ثقافةَ لحظةٍ غافلة عن الأَبَد، ثقافةَ مربّع فَرحَةٍ زاهِدةٍ

1- أوديب، بطلُ مسرحية لسوفوكليس الشاعر والمسرحيّ اليونانيّ الكبير. اعتمد فرويد على تلك الشخصيّة في دراساته وتحليلاته، وصرنا نتحدّث عن عقدة أوديب. تعبّرُ تلك الشخصيّة عن حالِ الإنسان الّذي يقعَ في الخطأ، ويُذنب عن غير علم ووعي؛ ليحلّ به الغضب، فينزعُ عينيه بيديه لعلّه من دون بصرٍ يُصبح أقدر على الإبصار.

2- نسبة إلى برومثيوس؛ وهو شخصيّة أسطوريّة بارزة. هناك اجتهادٌ واسعٌ ومتنوّعٌ في فهم رمزيّة تلك الشخصيّة، ونحن أميلُ هنا إلى ربطِهَا؛ بمعنى الجرأة والتحدّي وتجاوز المُقدّس. برومثيوس، كما يردُ في الأسطورة، سرق النّار من الآلهة، ووهبها الإنسان الّذي دخلَ بها طورًا حضاريًّا جديدًا. انتقمت الآلهة من سارق النّار بأن ربطته بسلاسل متينة على صخرة قمّة جبل، يأتي نحوه كلّ يوم نسرٌ عظيم يأكُلُ كبده، وكلّ يوم تنبت الكبدُ من جديد. برومثيوس هو رمز الإرادة الّتي لا تُقهَرُ ولا تلين.

في المَدى. هكذا، تشكّلَ على الأقلّ في المُستوى الرّسميّ. وعندَ تفكيكِ خطابِه الأيديولوجيّ المُستقوي بالمؤسّسات والمصدّرِ للعالَم ولكن، ويجبُ أن لا نغفلَ عن ذلك الجانب المُهمّ، هناك داخلَ الغربِ غَربٌ آخَر لا يخلو من معنويّة وروحانيّة، ويشكّكُ بمتانة، بين فلسفيّةٍ وفكريّة وَعلميّةٍ أيضًا، في مسارات الغَرب، وفي جدارة الرُّؤى التي تثبَّتت غربيًّا، وقُدرتِهَا على الصّمود على المدى البَعيد. هِيَ نواقيسُ خَطَرٍ لا تُسمَعُ الآن، ولكنّ قد تضطرّ عواصف التّاريخ ومَكْرِهِ بإدخال الضّعف على القوّة الغربيّين إلى مُراجعاتٍ عميقة.

إذا تتبّعنَا المسارَ بشيء من التّدقيق والتّفصيلِ لاكتشفنا بمُنعطفات الهشاشةِ والانكسار الغربيّين أقدارًا مُهمّةً من الاحتجاج ودعوات إلى تغييرِ البوصَلة. لماذا خرجَ الغَربُ من نظام حياةٍ، ودَخَلَ في نظام آخَر؟ نفسّر الأمر، عندمَا نكونُ على مَسافةٍ وهذا حالُنَا، بالسّياسة، والمصالح، ومَعَارِكِ النّفوذ؛ وهذا تفسيرٌ يَستقيمُ في حدودٍ، ذلكَ أنّ ما نراهُ ونفسّرُ بِهِ ظاهِر الواقع لا باطنه. باطنًا، خرجَ الغَربُ من نظام مَعرفةٍ ليَدخلَ في نظام مَعرفةٍ جَديد؛ قوامُهُ: العقلانيّة، والحرّيّة، والتّقدّم، وَوعودُ السّعادة، وقبلَ ذلك الدّخول تكفّل عصرُ النّهضة بتغيير الأولويّات، وفرض الإنسان بَدلَ اللّه همًّا حيويًّا، ومناطًا أولويًّا. دخلَ عُنصرانِ على الخطّ، وحتّمَا أن تسير الأُمورُ بذلك الشّكل: الأوّل والأكثر تحديدًا أنّ الوحيويّة، نسبةً إلى الوحْي، صارتْ بالتّقادُم وباحتكار السّلطان الرّمزي والسّياسيّ مُنتشيةً زاهِدةً في تحيين المَعارف، غافلةً عن فِعلِ الحركةِ في الأذهان والتّاريخ، وزاهدةً في فكرة أن لا سَندَ لحقيقةٍ ما إلّا بما تشحذُهُ من نظام معرفةٍ مُكتمِلٍ وَمتناسقٍ يُقنعُ الأجيال الجديدة، ويُراعي تطلّعاتهَا وحقوقهَا في أكثَرِ من حقلٍ وميدانٍ. الثّاني أنّ قِوَى اجتماعيّةً صاعدة، خصوصًا البُرجوازيّة، صارتْ مُقتنعةً بأنّهَا لا تَبْلغُ مآربهَا، وتضمنُ مصالحهَا إلّا ساعةَ نجاحها في فرضِ قطيعة إبستيمولوجيّة أو مَعرفيّة؛ بل أكثر من قطيعةٍ واحدة، مدخلًا إلى فَرض نظام مَعرفةٍ جَديدٍ.

تكتسب دراسة الغرب أهمّيّة وحيويّة. أمّا الأهمّيّة فمعرفيّة؛ فجلّ المعارف والعلوم اليوم تُنسبُ إلى الغرب إمّا إبداعًا، أو بالإضافة والإثراء. نجح الغربيّون في تجذير قناعة شبه كاملة بأنّهم ورثة معارف وعلوم، وأنّهم أضافوا إليها أكثر من سابقيهم أضعافًا مُضاعفةً. وبقطع النّظر عن الموقف من تلك القناعة فإنّ الواقع في ذلك المضمار تحديدًا أنّ الباحث في العلوم على اختلافها وتشعّبها اليَوم يجدُ نفسهُ

مُجبرًا، أو يكاد على عرض خلاصاته على الغربيّين ومقارنتها بما بلغوه بين علوم طبيعة وعلوم إنسان، وصولًا حتّى إلى العلوم الألسنيّة والجماليّة، وتلك الأخيرة علومٌ ذوقيّةٌ بالأساس. وأمّا الحيويّة فربطًا بواقع أنّ الغرب كُتلة سياسيّة نشطة عبر التاريخ امتازت بحركيّة قياسيّة مكّنتها بوسائل شتّى من الحضور إلى مناطق نائية من العالم، وربط جغرافيّات واسعة بعيدة بها إلحاقًا وإخضاعًا .لم يبلغ التّنافس والصّراع الدَّوليّين المُستوى الماثِل والمُعايَن إلّا مُنذ ظهور الغرب، ظهوره الثقافيّ والتجاريّ والعسكريّ نهاية المطاف. ذلك يجعلُ المهتمّين بالغرب، والدّارسين فيه أمام امتحانٍ عسيرٍ.

نحن مثلًا، إذا كنّا من آسيا وأفريقيا، بين أن ننظُرَ إلى الغرب نظرةً تامّةً موضوعيّةً وبين أن نعبّر تجاهه عن هواجس ومخاوف مشروعة نجمتْ عن عقود؛ بل قرون من الحيف والاستغلال والاستعلاء، وصولًا إلى ما أصاب مُجتمعاتنا من احتلالٍ ومسخ هويّة. من الموضوعيّة طبعًا قولُنا عن الغرب أنّه سيِّئ؛ لأنّه كذلك بما ينفي الشُّكوك، ولكن السّؤال عن أثر ذلك عندما نُقاربُ مسائل لا علاقة لها بمنسوب الخيريّة والإنسانيّة. هَل الغرب قويّ؟ هل الغرب ضعيف؟ قد نراهُ ضعيفًا؛ لأنّه أثخنَ فينا؛ بينما هو، بحسابات لا علاقة لها بعلاقته بنا، قويّ. كذلك، قد يرى عَرَبٌ وَمسلمونَ مُحبَطُونَ يائسون من قوّتهم الذّاتيّة الغَرب قويًّا لا يُقاوَمُ؛ بينما الواقع أنّ للغرب ضعفة وأنّ لليائسين قوّةً كامنة لم ينجحوا في إظهارها وتَجلّيتها بعدُ. يطغى في دراسة العرب والمُسلمين لظاهرة الغرب، على الأقلّ إحصائيًّا، خلَلٌ يرتبط بزاوية النّظر، وهو خللٌ مفهوم إلى حدّ معقو. ليس من السّهل استحضار الغرب موضوعًا مُستقِلًّا عنّا تمامًا فننظُر فيه بمسافة أمانٍ مَعرفيّ فلا نُضطرُّ إلى ضروب من الانخراط الذّاتيّ والعاطفيّ. قد يكونُ من المنطقيّ جدًّا استعداء الغرب وهناك كلّ الأسباب لذلك وأوّلها أنّ الغرب يستعدي الجميع، ومن الحكمة أن تستعدي من يستعديك، ومن العدلِ كذلك أن تستَعديه. في المقابل، فإنّ الاستعداء ـ في حدِّ ذاته ـ يطبعُ زاوية النَّظر، ويُدخِل على العين المُبصرة عناصرَ تشوّش التعرّف بما هو جهدٌ بارد مُنفصل عن شتّى المؤثّرات المُعيقة . نحن من ناحية، في حاجة إلى معرفة الغرب معرفةً باردة؛ لأنّ ذلك النَّوع من المعرفة هو المَتين وهو القابل للتّحويل قوّة عمليّة. ومن ناحيةٍ أُخرى، فإنّ موضوع الغرب موضوعٌ مهيّج يوقظ فينا آلامًا بالجملة، ويُحرّك فينا رغبة في الثّأر، وتصفية الحساب.

علينا أخذُ الحيطة ونَحنُ نقارب الغرب فلا نسقطُ في الّذي سقطَ الغرب نَفسُهُ فيه وهوَ يدرُسُ الشّرق، فبحسب ما يذهبُ إليه إدوارد سعيد صاحبُ كتاب الاستشراق، فإنّ الغربَ اخترع الشّرق؛ أي أنّ شرقَ الغرب مُتخيّل مُتوهّمٌ إلى حدٍّ بعيدٍ. لا نَستفيدُ كثيرًا إذا بلغنا في شأنِهِ إلى نتائجَ وَخُلاصاتٍ ليست في الواقعِ إلّا مُقدّماتٍ تُمليهَا ذهنيّتنا ونفسيّتنا المُبرمجتين على التَّوجُّسِ من الغَربِ وكلّ ما يتحرّكُ فيه. نَحنُ نحتاج إلى معرفةٍ به تجعَلنا أقدرَ على مقاومتهِ، وشرطُ المَعرفة المتانة الّتي لا تُبلَغُ إلّا عندما يتوفّرُ شرطُ الموضوعيّة.

علينا الإقرار بأنّ الغرب قويٌّ لا رغبة منّا في الإقرار بذلك؛ وإنّما ملاحظة واستنتاجًا. صحيحٌ أنّ تعريفنا للقوّة ومقاييسنا المُعتمدَة في إطلاق هذا الحُكم على قدر من الإشكاليّة، ولكنّ تلك القوّة حاصلة بالحسابات المادّيّة البحتة، ومُنذ قرون. من يفرضُ إرادَتَه قويّ، ومن يفرض مفاهيمه ومُفرداته قويّ، ومن يحتكرُ التكنولوجيا قويّ، ومن يسوّقُ ما يُنتجه إلى كلّ العالم قويّ. التّسليمُ لتلك القوّة والرّضوخ لها غيرُ ملاحظتها والاعتراف بها. ذلك أنّ التّسليم بقوّة القويّ لا يفتحُ على الخنوع والاستسلام والإقرار بالضّعف الذّاتيّ مُطلقًا. قوّة الغرب لا تعني خُلُوّه من ضَعفٍ، ولا تعني خلوّنا من قوّة. ينتمي العربُ والمُسلمون إلى ثقافةٍ ملخّصُها عندما يكون تفصيل في مسألة القوّة، أنّ القوّة لله جميعًا، وهكذا يحسِمُ القرآنُ ويوجّه وفي دعاء الرّسول في الطّائف بعد إنكار من جاء يدعوهم إلى الدّين الجديد وجحوده: «اللّهمّ إنّي أشكو إليك ضَعْفَ قُوّتي»؛ القوّة مفهومٌ من مفاهيم القرآن الأساسيّة والمركزيّة، يَعودُ إليهِ القصَصُ القرآنيّ بتفصيلٍ مُفيدٍ؛ بَل يُمكنُ الجَزمُ بأنّ من خاصّيّات النُّبوّة ـ بحسب ما يردُ بتواتر لافتٍ في القصَصِ القرآنيّ ـ أنّها تُغيّرُ نظامَ القوّة فهمًا وربطًا بالوجودِ وغايةً. نَجدُ في كتاب الإسلام ومنطق القوّة[1] لآية الله السّيد محمّد حسين فضلَ الله توسّعًا موضوعيًّا موفّقًا في هذا المفهوم لعلّه يَنفعُ، ونحنُ نفكّرُ في الغربِ بينَ قوّةٍ وضَعفٍ. عندمَا يفكّرُ المُسلمُ في القوّة خصوصًا إذا كانَ بهِ حِرصٌ على مَرجعيّتهِ القرآنيّة؛ فالأرجح أنّهُ لا يقفُ عندهَا، ولا يُفتتنُ بها؛ ذلك أنّهَا قدْ تُصادفُ الحقّ، وقدْ لا تصادفهُ، ومفهومُ الحقّ، إذا كانَ المِقياسُ قرآنيًّا، مفهومٌ مُهيمنٌ ومتقدّمٌ على كلّ المفاهيم؛ بلْ إنّ الموقف من المفاهيم الأخرى يمرّ عبرَ امتحان الحقّ، فلا قوّة مثلًا تتجاوزُ الحقّ وتتحدّاه

1- محمد حسين فضل الله، الإسلام ومنطق القوّة، الدار الإسلاميّة، بيروت، 1986م.

وتزدريه. لعلّنا نَجدُ من هذا التّأصيل، مُعلنًا أو غيرَ مُعلنٍ، في خلفيّة المُسلم الذهنيّة والعقَديّة، عندمَا ينظُرُ إلى الغرب والغربيّين وتمرينِ قوّتِهم ماضيًا وحاضرًا. تجاوزَ الغربُ منذُ مدّةٍ ليست بالقصيرة الحقّ، وما عادَ يسألُ بسيطَ السُّؤالِ عن الحقّ عندمَا يشحذُ القوّة ويَعتمدُها في كلّ حقلٍ ومضمارٍ.

قد يَحضرُ الدّين في المُجتمعاتِ الغربيّة عُنوانَ انتماء قديم، أو مُحرّكًا لبعض حنينٍ، وقَدْ يُعتمدُ سلاحَ تمايُزٍ بوجهِ وافدين من مُجتمعاتٍ مُتديّنة، ولكنّهُ خرجَ من التّداوُل وما عادَ، مُعتمدًا في بناء الرّؤى النّاظمة والسّياسات البعيدة، والعلاقات الإنسانيّة داخل الفضاء الغربيّ وخارجهُ. حكَمَ تطوّرٌ تاريخيّ مُعقّد بأن يفصلَ الغرب ويقطع. الأنموذج الثقافيّ الغربيّ، أغلبيًّا، أنموذج فصليّ قطعيّ كما أسلفنا ببعض تفصيلٍ. وعليه، فلا تُطْرَحُ القوّةُ بينَ الغربيّين موصولة بما تحتملُهُ من ضَعْفٍ، ولا تُطرَحُ ربطًا بحقٍّ يُفترضُ أنّها لا تدوسُهُ؛ بل تَحميهِ. وهو هكذا فإنّ ذلك الأنموذج لا يكترث عندما يضعُ الاعتماد على القوّة آخرين بوضع استضعاف مُقيم. اثنان بلا ثالث، والقصدُ إنسان على أرضٍ وسطَ طبيعة يتعلّمُ منهَا أنّ القوّة شرطُ بقاءٍ، وهوَ درس متشعّب أنتجَ ويُنتجُ معارفَ وَعُلومًا بالجُملة. يفصّلُ أبو القاسِم حاج حمَد في كتابه العالَميّة الإسلاميّةِ الثّانية[1] في تلك الخصوصيّة الثقافيّة الغربيّة، وَيلاحظُ أنّ الفرق شاسعٌ بين ما سارَ نحوَهُ الغربيّون من رؤية للعالَم ودورِ الإنسانِ فيه، وما بقيت عنده وَعليه مُجتمعات أخرى تشبّثت بأصولها الدينيّة والعقديّة المُتوارثة. عرّف الغربيّون مُرورهُم من الأصول الدينيّة والمؤثّرات العقديّة حداثةً وتنوّرًا، نسبةً إلى الأنوار، وينظرون إلى مُجتمعات مكثت على ما تعوّدت عليه مجتمعات قبلَ حداثةٍ وتنوير؛ ذلك أنّها مجتمعات لا تكتفي بالعالَم، وتزهَدُ في الفِعل الكامِل فيه؛ بسبب تعلّقها بعالَم آخر هو مناطُ اعتقادها، ومدارُ قيمها ورموزها وخلاصها.

وعليه، فالمُسلِمُ عندما يتناولُ تفصيلَ القوّة يكون ذلك من ضمنِ منظومة تمثّل وفَهْم تختلف جذريًّا عن تلكَ المنظومة الّتي تحضرُ فيها القوّةُ غربيًّا. ذلك يُحيلُ المسألة برمّتها إلى نظريّة المعرفة، وإن كانَ تركيزنا على المسألةِ التّاريخيّة وعلاقتنا

1- محمد أبو القاسم حاج حمد، جدليّة الغيب والإنسان والطبيعة، العالميّة الإسلاميّة الثانية، دار الهادي، بيروت ، 2004م. مباحث المُفكّر السُّوداني حاج حمد مفيدة، وهو الذي اختصّ في الإبستيمولوجيا عامّة، والإبستيمولوجيا المقارنة خاصّة، ونبّه إلى اختلاف المقدّمات الّتي تُبنى عليها أنظمة المعرفة ومناهجها بين غرب وشرق.

المُتشنّجة بالغربيّين. يبني الغربُ سلوكَهُ على مَعرفةٍ يَرى أنّها الأمتن والأكثر تطوّرًا وعِلْميّة. ونرى نحنُ أنّ معرفة الغرب قاصرة ومُتحلّلة من الحقّ المُقدّس. يَفرضُ الغربُ علينا صِراعَ قوّةٍ بَحت، ونحتجّ عليه بالحقّ الدينيّ والقيميّ والأخلاقيّ. نحنُ دونَ صراع القوّة المفروض، وهو أصمّ عندما نُحدّثُهُ في الحقّ. يُخضِعُ الغَربُ بالقوّة، ولكنّهُ أيضًا يَخضَعُ للقوّة. هيَ عندهُ مُرادفُ الحقّ عنْدَنَا، والعلاقة القائمة بهِ مُنذُ قرونٍ لَيسَتْ إلّا تجسيدًا لموازين القوّة الّتي لن تتغيّرَ قريبًا إذا بقينا في مُستوى المُعطيات الموضوعيّة. قدْ يكونُ الحلّ في تعطيلِ القوّة بالمقاومة، وفرض واقِعٍ جديدٍ يفرضُ على الغربيّين الإقرار بأنّ القويّ لا يُفلِحُ حيثُ أتى، وأنّ عناصرَ أخرى علاقتها بالإرادات، ومِنْ ثَمَّ، بهندسة الذّوات لا بالموضوعيّات يُمكنُ أن تكبحَ القوّة وتَلجِمَ الأقوياء.

عندما يكتَشفُ الغربيّون، ونقصدُ واضعي الإستراتيجيّات، حُدودَ القوّة يتحوّلون عن الثّقة العمياء فيها، وليس السّبيلُ لجعلهم يكتشفون تلكَ الحدود بمراكمة كمّيّات صناعةٍ وتَسليحٍ بقدرِ ما هُوَ رصّ الذّوات بمعنويّات كيفيّةٍ عاتيةٍ كاسرةٍ بحقٍّ للتّوازُن. القويّ يُحيي ويُميت، وليس أقوى منهُ إلّا من يخرجُ من حسابات الحياةِ والموت. لذلك، فحيرة الإستراتيجيّين الغربيّين أمام ظاهرة الشّهادة كبيرة. يختصّ الغربُ في العالَم مُنذُ مُدّةٍ، ولا يختصُّ في غيره بعدَ حقبَةٍ؛ اختصّ فيها سابقون بكلّ ما غير العَالَم مُهملين العالَم؛ لأسباب فصّلنا في بعضها. الاختصاص في العالَم نافعٌ ومفيدٌ؛ فَالإنسانُ في العالم يتشكّلُ كيانهُ العقليّ والنّفسيّ والوجدانيّ به، ولكنَّ بالإنسان تَوْقٌ إلى عَالَم آخر، دأَبَ آلاف السّنين على الارتباط به، ومُراعاته، والتّفكير فيه، وانتظارِ خلاصٍ منهُ. نحنُ نسكُنُ العالمَ، ولكن هناك عالمٌ يسكنُنا، وقد تكون سطوة هذا الأخير علينا أعتى بكثير. يسمَحُ العالمُ للإنسان بتمرين بعضِ قوّته واستعراض جدارتهِ، ولكنّ هذا العالم أصمّ عندما يسألُ الإنسان أسئلتَهُ الوجوديّة الكُبرى. قَدْ يُشعرنا العالَمُ بالقوّة، ولكنّه يشهدُ ضعفنَا، أو أنّنا نشهدُ ضعفنا فيه. ليست العلمانيّة الّتي نذكُرهَا كلّما ذُكِرَ لنا الغربُ وتذكّرناه قضيّةَ سياسة ولا هي قضيّة دين. هي، في الأساس، قضيّة معرفة، ونظام مَعرفة، وهي خيارٌ مضى فيهِ الغربُ بالتّدريج، وشملَ بدايةً مناهجَ البحث، والتّفكير، والآداب، والفنون، وُصولًا إلى إدارة المجتمعات، وبناء الدُّول.

حُدودُ القُوّة

مرّ الغربيّونُ بأزماتٍ عدّة عبرَ تاريخهم الطّويل، وبدت علَيهم بمُنعطفاتٍ لَيسَت بالقليلة هشاشة قياسيّة. معَ ذلك، نجحوا، قياسيًّا أيضًا، في التّجاوز. لا يَسمحُ المقام بالكثيرِ من التفصيل، ولكنْ يكفي أن نذكُرَ الحَربين العالَميّتين، والأزمة الاقتصاديّة الخانِقة بينهُمَا في العام 1929م، والحرب الباردة. هيَ أحداثٌ قريبةٌ منّا زمنًا، وَيَسيرٌ استذكارها، ولقد مرّ الغربُ بأحداثٍ جسامٍ؛ فكانت حُروبٌ دينيّة مذهبيّة، وصراعاتٌ على الرّيادة، وثورات اجتماعيّة وسياسيّة بالجُملة خلالَ قُرون سابقة. كانَ بعدَ كلِّ منعطفٍ دقيق وحسّاس تجاوُزٌ. يَعودُ ذلِكَ إلى قوّةِ الغربِ التّكتيكيّة، ونُضجه عندَ المُناورة؛ بفِعلِ ما تمكّنَ منهُ من علوم تفصيليّة. هناكَ نظريّاتٌ بالجُملة، في الاقتصاد والسّياسة والإدارة والتّعليم، مكّنَت من بناء منظومات على قَدرٍ من الجدارة. ثمّ إنّ الغرب فَرض نمط حياةٍ جديدة؛ بفعلِ تطوّر الاكتشافات العلميّة، وبُروزِ الصّناعة بوصفها منشطًا أوّل، واستقطاب هذه الأخيرة لعشرات ملايين من البشر الّذين شكّلوا القاعدة السُّكّانيّة لمُدنٍ ضخمة. راكم الغربيّون بالتجربة والدّراسة والمُراجعة تقنيّات وآليّات للتّصرّف، ولتوجيه ذلك النّسق الجديد من الحياة. ليست الدّولة، بما هيَ حلٌّ لمُشكلة السّلطة الّتي تستمرّ منذُ قرون في بلادِ الغرب، وتضمنُ أقدارًا مُهمّةً من الاستمرار والاستقرار، بالاكتشاف الهيّن خصوصًا عندما نرى الشّرق غارقًا في صراعاتٍ غريزيّةٍ على السّلطة. كذلكَ، ليست تقاليدُ البَحثِ الّتي رسّخها الغرب، ويطوّرهَا يومًا بعدَ يوم بالأمرِ المُتاح خارج منه. وعليه، فإنّ التّفصيلَ الّذي سيلي ليسَ تفصيلًا خفيفًا، ليس تفصيلَ من يتصيّد الهنات؛ فالغربُ بمقاييس عديدة أقوى من غيرِه، وهوَ أقوى منّا، بين عربٍ وَمُسلِمين بكثيرٍ.

ذكَرنا في مَا سبقَ توسّعَ الغَربِ، وتمدّده عبر التّاريخ. هو انتقل تقريبًا من نقطةٍ يونانيّة، وهو اليومَ يحدّث نفسهُ، وقد تحوّلَ دائرةً واسعةً بحُكم العالَم وتوجيهه. ليس غريبًا رؤية النّاس يُطَنْطِنُون شرقًا قَبلَ غَربٍ بالعولمةَ؛ فالغَربُ بَاشرَ باكِرًا برمجة الأذهان؛ لتتوافقَ والحُلمَ الغربيّ الهيمنيّ. يتدخّلُ الغربُ في كلّ الملفّات، وكلّ الصّراعات من أقاصي آسيا إلى أطراف أفريقيا؛ بَل يخوضُ معارك ديبلوماسيّة، وأُخرى عسكريّة عاتية. ويَنشرُ قواعدَ بعيدًا جدًّا عن مركزه. تايوان وسنغافورة مُشكلتان غربيّتان، والواقع أنّهمَا من ضمن فضاء الصِّين الحيويّ. أوكرانيا وجورجيا

أيضًا مُشكلتان غربيّتان وهُما أقربُ إلى روسيا؛ بل كانتا ضمن الاتّحاد السُّوفييتي بنواته الروسيّة. علاقةُ إيران بمن تجاورهم قائمة منذُ آلاف السّنين، ومع ذلك تتحوّلُ تلك العلاقة هاجسًا؛ بل همًّا غربيًّا. أمّا العربُ فيكادون يتنفّسون بتعليمات أمريكيّة وأوروبيّة. هذا، في النّهاية سوف يستفزّ، وهو حاضرًا يستفزّ، جغرافيا واسعة، ومُجتمعات شابّة مُتحفّزة، وثقافاتٍ عريقة يختزنُ بعضها ماضيًا إمبراطوريًّا. بمَرحلة من المراحل، لن يمرّ الاستفزاز من دون ردّات فِعلٍ نرى تباعًا منها في انتظار الأقوى والأكثر إيلامًا. الرّهانُ على الرّدع بالقوّة الغاشمة، وغير المتكافئة رهَانٌ غير مضمون النتائج على المدى البعيد، ولن يُعدمَ الخصوم الوسائل والحُلول للمُقاومة، ولجعلِ الغربيّين يَدفعون باهظَ الأثمان. حسابُ الغَرب الإستراتيجيّ أنّهُ؛ كَي يبقى عملاقًا أوحد عليه تقزيمُ من حولِه، وحولهُ الآن كلّ العالَم تقريبًا. لن يستمرّ وضعٌ كهذا! ولكنّ الغرب لا يستمرّ كما يُريدُ إلّا بما يَسلُكُ. صحيحٌ أنّهُ يعدّد أسلوب الهيمنة وينوّعها بين ترغيب وتَرهيب، ويعتمدُ الوكلاء، ويمنعُ اجتماع الخصوم وتكتّلهم عليه، ولكنّ تلك المُناورات لن تمنعَ الوعيَ بحقيقة أنّه يستهدفُ الجميع.

تعلّمَ الغرب، مُنذُ قرونٍ، ومنذ أيّام الإسبان والبرتغاليّين، أن يضمن بالهيمنة، بين تجارةٍ واستعمارٍ وإمبرياليّةٍ وُصولًا إلى العولَمةِ الماثلة، فائضًا من الطّاقة والثروات. سبق الغربيّون إلى تجارة العبيد علَى نطاقٍ واسع، وتخصّصوا في التّنقيب عن الألماس والمعادن حتّى كان النّفط والغاز، حيثُ تكونُ ثروة يأتيها بيضٌ حبوًا في ما يشبهُ الطّقوسيّة المُعَلمنة؛ ذلك أنّه ما مِنْ إنسان إلّا لهُ مَعبود فإذا أنكرَ الإله القديم اخترع جديدًا يوافق هواهُ وهوى الغربيّ، بعدَ طولِ برمجةٍ وتلقين، مالٌ وفيرٌ يراهُ سبيلهُ إلى السّعادة. لَمْ يعمُرِ العالَمُ الجديد (الولايات المُتّحدة الآن) إلّا ببركات جشعين نهمينَ حُدِّثوا عن أراضٍ شاسعةٍ خصبة، وعن ذهبٍ وفيرٍ ففرّوا إلى هُناكَ، ومِن أجداد هؤلاء من كان يفرّ من فِتنِ العالَم إلى السّيد المسيح، وإلى تعاليمِهِ المُحرّكةِ نحوَ الزّهد والإيثار والمحبّة. لا يستقيم فرارٌ من العالَم، ولا يَستقيمُ فرارٌ إليه. ذلك أنّ الحدّ يأخُذُ إلى الحدّ، وليس برومثيوس إلّا حفيد أوَديب. الحكمةُ، أو هكذا نفهَمُ على الأقلّ، أن يكونَ فرارٌ إلى اللّه في العالَم وَبه. هيَ حلقةٌ مُفرغة: لا تستقرّ المُجتمعات الغربيّة إلّا بتوفير أسباب السّعادة، وهذِهِ الأخيرة مادّيّةٌ حسّيّة، لا علاقة لها بمعنى وروح، ولا تُضمنُ إلّا بفائضٍ من الثّروة، والثروة بعيدةٌ لا تُستقدمُ

إلّا بإخضاعِ آخرين وسرقتهم، وحتى استعبادهم ومصيرُ الآخرين أنّهم يرفضون ويقاومون ويحدّثون أنفسهم بإنهاك الغزاةِ القادِمين حتّى الإنهاء.

هَندسةُ المال والاقتصاد رأسماليّة، ومُحتكرُ المالِ مُتحكّم في تلك المُجتمعاتِ مباشرةً، أو بوساطةِ سياسيّينَ؛ يعرفُ جيّدًا كيف يصنعُهم، ويركّبهم، ويُقايضهُم، ويمسكُ عبرهُم الرّقاب والأرزاق. لا يفكّرُ صاحبُ المالِ في غيرِ الرّبح، والرّبحُ لا يتَسنَّى بغيرِ السّوق، وليكون الرّبحُ قياسِيًّا وجبَ تحويلُ كلّ العالَم حلبةَ عرض وطلب، وفَرضِ الاستهلاك ثقافةً غالبة، وذلك مَا نُقادُ إليه تمامًا بدهَاء ليس في المُحصّلةِ غيرَ حُمقٍ مكشوفٍ ومفضوح. العالمُ الذي يُصبحُ سوقًا يُصبحُ أيضًا خزّان طاقةٍ ومَعادن. اختصّ الغربُ ـ كما ذكرنا ـ في العَلمَنَةِ؛ وهيَ ضَربٌ منَ الأرْضنة وأصّل لذلك بالنّظريّات والفلسفات، وبإعادةِ اكتشاف للسّعادة حولها مُمكنًا أرضيًّا مِن دون الحاجة إلى جنّةِ نَعيم أُخرويّة بعديّة. ليست الفكرةُ سيّئة، ولكنّها عمليًّا تتحوّلُ كابوسًا بعدَ حُلم، وَتُحيط بالإنسانِ الموعودِ بالسّعادةِ الآن كلّ أسباب الشّقاء المادّيّ والمعنويّ. يُدركُ الغربُ تمَامًا أنّهُ يتحمّلُ المسؤوليّة الأخلاقيّة المُترتّبة عن خيارات عيشٍ إنسانيٍّ مُشترَك يوصِلُنا إلى مأزقٍ مُكتَمِلٍ. ينْجحُ في الإفلات من تحمّلِ تلك المسؤوليّة؛ لأنّه بالقوّةِ فوقَ العقاب، ولكنّهُ لنْ يُفلتَ على الدّوام، وسوف يكون بيوم من الأيّام حِسابًا صارمًا إن لم يكُن داخلَ المُجتمعاتِ الغربيّة نفسها فعلى امتدادِ كُرةٍ أرضيّة أثخنت فيهَا خيارات الغربيّين وسِياساتهم. أصبَحَ للغربِ مُنافسونَ جدّيُّون الآن ويتواترُ الحديث عن تعدّدِ الأقطاب. المنافسة تضيّقُ الأسواق، وترفَعُ نسبَ الرّكود، وَتعطّلُ الإنتاج، وتذهَبُ بالرّفاه، فيكثر الاحتجاج داخِل المُجتمعات الغَربيّة، وتزيد المقاومة خارجها. سوف يَكون منَ الصّعب جدًّا رؤية الغرب يتجاوزُ الأزمة هذهِ المرّة.

تميّز الغَرب في مرحلة صعوده بجهدٍ تنظيريٍّ كبيرٍ، وبرع مفكّرون في الإقناع بجدارة الشعاراتِ المبشّرة بخلقِ إنسانيٍّ جَديد، وبانتظام مُبتكرٍ غايتُه تحريرُ الإنسانِ والرُقيّ به وإسعاده. وساعدَ في ذلك غيابُ أنموذجٍ مُنافسٍ بديلٍ، وتحلّلِ منظوماتٍ ثقافيّةٍ بديلة. كانَ آخرُ صراعٍ وازن مع العالم الاشتراكيّ والمنظومة الّتي بناهَا السُّوفييت على الأفكار الماركسيّة. تجاوزَ الغربُ ذلك الصّراع مَا جعلَهُ يبشّر بكثيرٍ من النّخوةِ والزهوّ بنهاية التّاريخ؛ بمعنى أنّ الأجواء آخذةٌ لتكريس الأنموذج اللّيبراليّ أنموذجًا واحدًا لا خيار للجميع شرقًا وغربًا غير تبنّيه، وتقليدِه، والاقتباس

مِنه. ينقطعُ التّنظير الآن وقبلهُ ينعدِمُ التّفكير إلّا في العلاقة بتفاصيل لا علاقةَ لهَا بالرّؤى الكبرى والمشاريع والحلول، وكأنّهُ ما عادت حاجةٌ لذلك، أو كأنّ الغربَ دخَلَ طور الأمر الواقع المحتوم، وأنّ عليه فقط أن يُنجزَ بعضَ الصّيانة التّقنيّة لمنظومته، لا أن يُعرّضها لأسئلة المعنى والقيمة والأخلاق والمصير المُحرجة. وقد كانَ من تلك الأسئلةِ مُنذُ عقود خلت. يتراجعُ دور المفكّر، ويغيبُ المثقّف ليكبُرَ دورُ طابور الإعلام الّذي يأخذُ مُجتمعاتٍ بأسرها إلى دعاية الدّجل. حتّى الديمقراطيّة، الّتي شكّلت مرحلةً طويلةً رأسَ حربة بوجه الخصوم والمناوئين الدّوليّين، تستحيلُ زيفًا عندما تأتي للسُّلطة بوجوهٍ لا جدارة لها من تكوين وفكرٍ ورُؤيةٍ وخُلق. تقريبًا، صارت البنوك الضخمة والعابرةُ المصالح هي المُوجّهُ غير المُعلَن لماكينات الغرب المادّيّة والرّمزيّة. ترصُدُ ضمائر حيّة غيورة من بين الغربيّين الانحدار الذي نرصُدُ وتفصّلُ فيه، وتقولُ عنهُ بدقّةٍ ومتانة نعجز عَنهُمَا، ولكنّ أصوات أولئك تغيبُ في الزّحمةِ والضجيج. بعضُ أولئك يتحدّث عن التّفاهة[1] الّتي صارت إليهَا الإنسانيّة، وقد سبقَ حديث أولئك حَديثًا عن العبثيّة والعَدم، وملأت آداب الغربيّين وأشعارهُم وفلسفاتهُم أسئلة الوجود الكُبرى. غابت وتغيبُ كلّ الأصوات الّتي تنتصرُ للحقّ وتذكُرُ المعنى والحاجةِ إليهِ؛ ليستمرّ الإنسان ولكن، وكما أسلفنا، فإنّ الغربَ قوّة بلا كابح، وبأسٌ مُنفلت، وحديدٌ لا يحسبُ أنّهُ يلين، وجنّة حسٍّ لا تحسبُ نفسها تبيدُ. مَنْ يَعلَم فقد نرى قريبًا روبوتات تتبوّأُ المناصبَ العُليا، وتوجّهُ حياةَ الغربيّين وعبرهم حياة الأرضيّين. يبدو أنّنا نقتربُ جدًّا من هذا السيناريو بالنّظر إلى فتوحاتِ الذّكاء الاصطناعيّ. إذا اكتمل المشهدُ، يصبحُ الإنسانُ عبدَ ما صَنعَ بيديه، وقد نقولُ حينها أنّ الأمَةَ تَلِدُ ربّتهَا[2]؛ أي أنّ التّقنيّة بما هيَ أحدثُ تعبيراتِ القوّة وأعتاها تصبحُ سيّدةَ إنسانٍ مُستعبدة تمامًا؛ ظنّ بيومٍ من الأيّامِ أنّه بالقوّة يقوى فإذا القوّة تبلّغهُ أبعدَ محطّات الضّعف.

كانت خلال الأشهُر الأخيرة مشاهدُ استثنائيّة وقاسية في مُدن غربيّة كثيرة؛

1- الان دونو، نظامُ التّفاهة، دار سؤال للنّشر، بيروت، 2020م. ذكر التّفاهة يذكّر بالمرحلة الّتي تلت الحربين العالميّتين: الأولى، والثانية اللّتين شهدتا انتشارًا لمفردتيْ: العبث، والعبثيّة، كما شهدت رواجًا واسعًا للفلسفات الوجوديّة؛ ما يعني أنّ الحياة الغربيّة مُنتجة باستمرار للأزمة.

2- في الميراث الدينيّ الإسلاميّ، أنّ من علامات السّاعة أن تلدَ الأمة ربّتها، وأن يتطاولَ الحفاة العراةُ في البنيان.

بسبب الجزع الّذي أدخلَ فيه فيروس كورونا العالَم. كشفت المُجتمعات الغربيّة عن هشاشة غيرِ معهودة، وتبيّنَ أنّ تلك المُجتمعات غير محصّنة! عندما تكونُ أزمة خصوصًا إذا ارتبطت الأزمة بالموت والحياة، وأسرّة الإنعاش، والتلقيح، والدّواء. منظومات الغرب هي الأقوى بلا شكّ، ولكنّ بسيط الوهن، وقليل العجز يُربكانها؛ لأنّهما يَذهبان بصورة القوّة، ويتركان صورة الضّعف تتسرّب إلى تلك المنظومات، ومنها إلى شبكات المُجتمع. رأينا كيف ارتفع الاحتجاج وزاد، وكيف نادت شرائحُ واسعة بمُراجعة الخيارات والسّياسات، واتّهمت السّلطة بالزّهد في حقوقِ النّاس، وتركهم غنيمةً للشركات! هذا من ناحية، يُظهر حيويّة المجتمعات الغربيّة، وقدرتها على ردّ الفعل، ولكنّه أيضًا يُظهر افتقادها إلى حصانةٍ معنويّة تقيها ساعة العُسر والشّدائد. ما كان في الولايات المتّحدة الأمريكيّة أبعد دلالة وأكثر خطورة كَوْن مصيرَ الغرب ارتبط بها مُنذ الحرب العالميّة الثانية، حتّى غدت قاطرةً حقيقيّة إذا تعطّلت توقّفت العربات تباعًا. خلال أسابيع قليلة، أظهرت الدّولة الأعظمُ في العالم من العورات ما لمْ تُظهرهُ طَوالَ ريادتهَا للغرب؛ بل لكلّ العالم. رئيسٌ دعيٌّ مُتذبذبٌ إذا خطب، أو صرّح كان هذيان. مؤسّسات عاجزة أمامَ الوباء، لا تقدرُ على توفير كمّامات! وهي الّتي تتوفّر على أضخم المُجَمَّعات الصّناعيّة. وعنصريّة كادت تُدخلُ البلدَ في حرب شوارع. ثمّ كانت الخاتمة يوم الانتخابات وبعدهُ حتّى تنصيب الرّئيس الجديد وسط اتّهامات بالتزوير والتشكيك في شرعيّة الإدارة الجديدة إلى «غزوة الكونغرس» الّتي أصابت الديمقراطيّة الأمريكيّة في مقتل، ولن تتعافى تلك الأخيرة من مُصيبتهَا قريبًا. يبدو المَشهد الأمريكيّ فاتحًا، خلالَ المرحلة القادمة، على تطوّرات دراماتيكيّة، وقد نرى الأمريكيّين لسنوات تطولُ مُنكبّين على أزماتهم الدّاخليّة ساعين إلى التّرميم؛ أي أنّهم بلغوا أقصى قوّتهم، وبدأ الضّعف يدبّ بينهم وهو ضعف مركّب من اقتصادٍ وسياسة وقيم؛ أي أنّهُ هيكليّ ويطلبُ إعادة النّظر في هندسةِ التّنظيم الأمريكيّ، ومراجعة المنظومات.

على الرّغم ممّا ذكرنا من مظاهر وَهْن ومُؤشّرات ضَعف، فإنّ الأخطرَ على الغرب يرتبطُ بحركة العالَم الّذي يسعى الغرب إلى إخضاعه إخضاعًا مبرمًا، وينخرطُ في كلّ أزماته، ويحاولُ الإمساك بكلّ ملفّاتِهِ. العلاقة بالصّينيّين والرُّوس بين توتّرٍ وتشنُّج، وكذلك هي مع الإيرانيّين منذ ثورتهم. لا ينافسُ أولئك الغربيّون على أسواقٍ وتكنولوجيا، ولا على غزوِ فضاء. مشكلة الغرب مع الإيرانيّين، جوهريًّا، أنّهم بفعلِ

الثورة يسعون إلى بناء منظومات على غيرِ ما اختاروا وحدّدوا من أسُس؛ أي أنّهُم بصدد بلورة أنموذج مُختلف، والتمرّن على هندسةِ تنظّم اجتماعيّ مُبتكرة بالمقارنة والقياس. أخطر ما في الأمر، أنّهم يستثمرون في المعنويّات، ويعيدون الله والدين إلى التّداول بعدما كانَ الظّنُّ أنّ تلك العناصر جديرة بالمتاحف. حسمَ الغربيّون تلك المسائل منذ مرحلة طويلة، وثبّتوا على نطاقٍ واسِع أنّ العقل الدينيّ رؤية ومفردات ومناهج قاصرٌ، وأنّ المجتمعات النّاجحة هي فقط تلك الّتي تقومُ على عَلمَنةٍ جذريّة، وعقلانية صارمة لا تُساوم. ثمّ إنّ الإيرانيّين يناورون ويتحرّكون في منطقة جغرافيّة حسّاسة وخطرة إستراتيجيًّا، ووسطَ ديموغرافيا ما زالت مَسكونة بالدّين، وجرّبت على مدى عقودٍ متّصلة قهرَ الغرب، ونهبه للثروات، ورعايته لصهيونية مُجرمة. إذا حسبنا الصّراع بالعقول والرؤى والمفاهيم، فإنّ توجّس الغربيّين سوف يزيد وصراعهُم معهُم سوف يحتدم. لا يستفيد أنموذج غربيّ يتسلّل إليه الضّعف من أنموذج فتيّ يُعرِّف نفسه عدوًّا للغرب، ويسعى إلى التّمايز عنهُ راديكاليًّا. لا أحد يعلمُ إلى أين تسيرُ الأمور؛ فديناميّات التاريخ بطيئة، ولكن إذا نجح الأنموذج الّذي يبنيه الإيرانيّون في الصّمود والاختراق، وضمن الالتفاف حولهُ، وصبر المُلتفّين وتضحيتهم، فإنّه يزعزع قناعات الغربيّين قبلَ غيرهم، ويزلزل ما كان من بنيان حسبهُ البناةُ عصيًّا منيعًا.

الخاتِمة: في الحاجةِ إلى الحقّ القَويّ

يحتجّ خصوم الغرب عليه من زاويتين؛ الأولى زاوية الحقوق الّتي ضيّع الغرب الكثيرَ منها داخلَ مجتمعاته بمرحلةٍ أولى من التاريخ وخارج مجتمعاته بمرحلة ثانية. هناك مصائب حقيقيّة وموثّقة حلّت بالبشر، وكان الغربيّون وسياساتهم سببها المباشر والرّئيس. إبادات، وحروب، واستعمار، وبثُّ فتنة، ودعمُ ديكتاتوريّات، وسلاح دمارٍ فتّاك، وتمويل كيانات عُنصرية مفروضة، ونهب ثروات، وصولًا إلى الإضرار بفداحة بالبيئة؛ ما يعرّض الحياة على الأرض إلى خطرٍ غيرِ مسبوق. جليّ أنّ للغرب مُشكلة مُستفحلة مع الآخر، مع كلّ آخر، وأنّ شعورهُ بالمركزيّة والعُلويّة يزيدُ ولا ينقص؛ ما يفرضُ على الآخرين يأسًا تامًّا من ضمير لديه يصحو ومباشرة مقاومة واعية ومتينة وصبورة. الثانية، زاوية الحقّ بمعنى الحقيقة؛ فالمُجتمع الغربيّ يشكّلُ ما يشبهُ النّشاز مقارنة بالمجتمعات الّتي سبقت ظهورهُ وتمكينه. حضرت

العوالـمُ المعنويّـة والرّمزيّـة فـي هندسـات المُجتمعـات التقليديّـة مـع غلبـة للدّيـن. هـذا طبيعيّ؛ إذ عندما يشكّلُ الدّيـن نظام الحقائـق والمعـارف المُشتركة يصبـح تدخّلـهُ فـي تنظيـم المجتمعـات وإدارتهـا واردًا جـدًّا. هكـذا لجهـةِ المبـدأ بقطـعِ النّظـر عـن الموقـف مـن تلـك المجتمعـات، وجـدارة مـا مضـت فيـه مـن تقليـد عبـر قـرون مُتّصلـة.

التحجّـج بالحـقّ فـي مواجهـة الغـرب لا يكفي؛ لأنّ الأخيـر يفرضُ صراع قوّة غاشـمة عميـاء فـي أغلـب الأحيـان. هـو يفـرض هـذا النّـوع مـن الصّـراع؛ لأنّ حجّتـه الأسـاس هـي القـوّة، ولا يُقنعُ بغيرهـا، ولا يذعـنُ إلّا لهـا فالمُشـكلة تكوينيّـة فيـه، وتعمّقـت حتّـى اصطبـغ الكيـانُ بالكلّيّـة. وجـبَ شـحذُ أقـدارٍ مـن القـوّة بوجهه ونحـن نُحاجِجُـهُ بحقوقٍ، أو حقيقـة ولكـنّ إعدادنـا للقـوّة إذا حوّلنَـا مؤمنيـن بالقـوّة مُراهنيـنَ كلّ الرّهـانِ عليهـا، وربّمـا مُعتدّيـن بهـا قـد يحوّلنـا غربيّيـن بدورنـا، ونعيـدُ هكـذا إنتـاج أنمـوذج نحـن فـي وضـع وسـياقِ تصـدٍّ لـه. نقصـدُ مـن هـذا أنّ الغـرب بمـا هـوَ علـوّ مـادّيّ حسّـيّ لا يُهـزمُ بغيـر السّـموّ الروحـيّ، وإذا كان قـدرُ الـرّوح أن تتسلّح وتخـوضَ المعـارك فليكـن، ولكن بشـرط أن لا تنسـى أنّهـا روحٌ لا سـلاح وأنّهـا، هـي فـي ذاتهـا، أقـوى السّـلاح، وأيضًـا بشـرط أن لا يكـون صراعهـا مـع الغـرب ثـأر غريـزة؛ فالـرّوحُ ضـدّ الغريـزة ونقيضهـا. لا يسـتفيدُ الغربيّـون مـن أحـدٍ كمـا يسـتفيدون مـن المُتديّـن المتوحّـش الّـذي يحـوّلُ القتـل الغريـزيّ طقسَ عبـادة، ويُضفـي عليـهِ كُلّ القداسـة بإدخـالِ مُفـردات الدّيـن بيـن تكبيـرٍ وتهليـل. يقـول الغربيّـون عندمـا يكـون ذلـك المشـهد: نحـنُ نقاتـلُ مُتوحّشـين، ويبنـون على القـول الأوّل قـولًا أخطـر منـه: الدّيـن سـبيلُ متوحّشـين والقـولان يثبّتـان أنموذجهُم، ومـن الطّبيعيّ جـدًّا أن يركّـب الغـرب جماعـات عنـف يُسلّحهم ويُموّلهـم تلبـسُ لبـوسَ الدّيـن. ذلـك سـلاحٌ إسـتراتيجيّ فتّـاكٌ لـن يفـرّط الغـرب فيـه قريبًـا وهـو فـي مواجهـةٍ حاسـمة مـع المُسـلمين.

فـي المقابـل، فـإنّ سـلاحنا نحـن، الإسـتراتيجيّ هـوَ الحـقّ والحـقّ قـويّ إذا حوّلنـاهُ هندسـة تربيـة واجتمـاع، وإذا نظرنـا بعيـن الكيفيّـة لا الكمّيّـة رأينـا بعـض تعقيـد القـوّة فـي مـا سـبق مـن تفصيـلٍ، ولكـنّ الحـقّ أيضًـا مُعقّـد، ولـم يدخـل الوهـنُ على المُسـلمين إلّا بسـبب تعقيدهـم للحـقّ وهـو الواضـحُ الجليّ. لا نفهـمُ الحـقّ، والسّـياقَ الإنسـانيّ الماثـل كمـا نـرى، دينًـا أو مذهبًـا أو منظومـة أفـكار؛ وإنّمـا قاعـدةً معنويّـة واسـعة ترفـض الظلـم، وتنتصـر للمظلـوم، وتُقـاوم انتصـارًا للإنسـان كرامـةً وقيمـةً، ومشـروع سـعادة. الغـرب كُتلـةٌ لا تفتـأ تكبـر وتتّسـع، ولا تقـدرُ عليـه غيـرُ كتلـة متراصّـة لا نضمنهـا إذا

ربطناها بالهويّات الموروثة (الماضي)؛ وإنّما ضمانتها بالمشروع (المُستقبل) المنتصر للإنسان. هويّتك ليست من أين تأتي، ولكن إلى حيث تمضي. إذا نجحنا، عربيًّا وإسلاميًّا، في إنجاز ذلك التَّحوُّل الذهنيّ والنفسيّ والفكريّ، وأصّلنا لهُ دينيًّا التّأصيلَ المتين نكون بحقّ رحمةً للعالمين، ونكون كذلك للغربيّين قبلَ غيرهم. في النّهاية، ليس الغربُ سوى ورطة مَعرِفيّة[1]، منهج قراءة مُراهقٍ للعالَم والوجود، وأوّل قرآن المُسلمين: اقرأ؛ وإذ نقول ذلك، فليس القصدُ أن يركنَ خصومُ الغربيّين إلى دَعةٍ واطمئنان. الواقعُ أنّ الطَّبيعة تأبى الفراغ، ولا يتوفّر الآن بديلٌ للغرب، أو أنّ ذلك البديلُ لم يجهز بعد! شرطُ الاستبدال نهوضٌ روحيّ واسع، وتأسيسٌ معرفيّ متين.

1- ترك الفيلسوف الفرنسيّ روجيه غارودي الّذي اعتنق الإسلام آخر رحلته الفكريّة مؤلّفات مُهمّة في الغرب، وخصوصيّات نشأته وتطوّره. هو يصل إلى حدّ وصف الغرب بالطّارئ الدّخيل، عندما يُقارنه بالحضارات الَّتي سبقته.

الاحتلال الذَّاتيّ
آليّات الاستتباع النَّاعم للقِوَى الغربيّة

هادي قبيسي*

مقدمة

الحديث عن قوّة الاستتباع النّاعم يمكن أن يأخذ منحى المقارنة مع قوّة الاستتباع الصّلب، كما يمكن أن نقارب هذه القوّة من ناحية الكيفيّات المختلفة لعمليّة الاستتباع تلك، أو من خلال الأدوات والسُّبُل والسّياسات الَّتي تُمكّن من هذا الاستتباع دون اللّجوء إلى القُوّة الصّلبة، لكن ما سنتعرّض له في هذا البحث هو كيف يتمّ إعادة إنتاج التّابع ليولّد قوّة للمستعمر، فننظر إلى الاستتباع هنا بما هو منشأ قوّة وليس ناتج قوّة؛ بينما يمكن أن نطلق عليه مع بعض التَّجاوز: الاحتلال الذّاتيّ.

تطوّرت التجربة الاستعماريّة وانتظمت وتحوّلت إلى مستوى تفاعليّ بدل أن تقتصر على مجرّد الفعل، فهي لم تعد مجرد قوّة خارجيّة تقتحم المساحات المستهدفة؛ بل باتت تستمد قوّتها من البِنَى القائمة في تلك الجغرافيّات نفسها، وهذا ما نشهده اليوم في هذه المرحلة المُتقدّمة من الاستعمار الحديث، مع أجيال

* كاتب وباحث في السياسة والإسلام السياسي، متخصص في السياسة الخارجية الأمريكية، والحركات الإسلامية، والإعلام الحديث، مدير مركز الاتحاد للأبحاث والتطوير.

عدة وجديدة من التّابعين والخاضعين، ومع تطور كبير في شكل وأدوات الاستعمار ينسجم مع تطور التّكنولوجيا الّتي باتت تنتشر بشكل غير مسبوق حول العالم كلّه.

السُّؤال الأساس الّذي سنجيب عنه: هل يُشكّل الاستتباع النّاعم قوةً لدول الهيمنة؟ وكيف يتمّ استخدام نتائج الاستتباع في إعادة توليد القوّة النّاعمة؟ سنتحدث في الإجابة عن هذا السُّؤال عن النّخب المحلّيّة التّابعة، النّخب الّتي تعمل في المؤسّسة الاستعماريّة، وكيف تصنع قوّة الاستعمار الحديث من خلال قيامها بعنصرين أساسيّين من وظائف الهيمنة وفعاليّاتها، هما: الرّقابة، والتّدخّل.

تمارس قوّة الاستتباع تأثيرًا هائلًا على حياتنا المعاصرة، وقد امتدّت في عمق ثلاثة قرون من الزمن، ولا تزال مُتبدّلة في الأنماط والأشكال، مُتكيّفة مع التّحوّلات والظُّروف؛ لتحافظ على دورها في حراسة تدفّق موارد الدول الشّرقيّة والجنوبيّة الفقيرة إلى خزائن الدول الغربيّة والشّماليّة الغنيّة، على أنَّ جزءًا من بِنْية هذه القوة يبقى في الظّلّ، ويحتاج إلى حفر في موارد معرفيّة مناسبة لتبيّن مجالاته وامتداداته؛ بينما يظهر جزءٌ كبيرٌ من تلك القوّة مُتسلّحًا بالمشروعيّة والحداثة والتّمويل. إحدى الأبعاد المُهملة إلى حدٍّ ما، هي المكانة الّتي احتلّتها مع مرور السّنين والتّجارب، تلك النّخب الّتي تمّ توظيفها داخل بِنْية المؤسّسة الاستعماريّة، والقيمة الحقيقيّة الّتي تُشكّلها في تلك المؤسّسة، لا على هوامشها أو خارجها؛ بل في داخل التّركيبة الوظيفيّة الرّسميّة فيها. لقد تناول كثيرون بحث إثبات تبعيّة تلك النّخب وارتباطها وانحيازها لمصلحة المحتلّ، دون أن يتمّ التّدقيق في القيمة الحقيقيّة لدورها، وكم تُشكّل من ميزان القوّة في مشروع تلك المؤسّسة الاستعمارية.

قلّصت الدولة المستعمِرة تدريجيًّا من شكل سطوتها وسلطتها، وتحوَّلت إلى ما وراء الكواليس، لكنّها بقيت تمسك بالخيوط؛ من خلال النّخب الّتي اعتقدت أنَّ وظيفتها داخل المنظومة الخارجيّة الغربيّة جزءٌ من مسار التّحرُّر الخاصّ بها؛ ما سمح للاستقلال أن يأتي مُتأخّرًا كما يقول المؤرخ الهندي فيجاي براشاد، في كتابه الأمَم الدَّاكنة[1].

لقد أُعطيَ الاستقلال للدّول المنهوبة بعد فوات الأوان، بعد أن تحوّلت النّخب الاجتماعيّة إلى جزء من عمليّة الهيمنة، ولم يكتفِ المستعمر، الّذي استحدث

1- Vijay Prashad, The Darker Nations: A People's History of the Third World, 2008, p 245.

أدواته بعد إعطاء الدول الاستقلال وحقّ تقرير المصير، بنفوذه داخل أجهزة تلك الدُّول، الَّتي لم تتمكَّن نتيجة ضعفها وفسادها أن تكون شريكًا للمستعمر، ما اضطرّه إلى التَّعامل مع البيئة الاجتماعيّة بشكلٍ مباشرٍ. وهكذا، تمّ تأطير جزءٍ كبيرٍ من النّخبة المحلّيّة لتتحوّل إلى أداة، بدل أنْ تكونَ مُحركًا ودافعًا للاستقلال والتَّحرُّر؛ أداةً تستفيد من التَّحرُّر الجزئيّ لتنال امتيازات خاصّة، وتحفظ استمراريّة الهيمنة الجزئيّة القادمة، وإن كانت من حيث العمق هيمنة شاملة على كلّ التَّفاصيل الحياتيّة. سُمّيت تلك الهيمنة نشرًا للديموقراطيّة، أو تحديثًا للمجتمعات، أو دعمًا لحقوق الإنسان. ومن أجل حماية الجنود الأجانب تُسمَّى الدولة المحتلّة (الدولة المُضيفة)؛ أي أنَّ جنودها هم مجرَّد ضيوف مسلَّحين، يقومون بتأهيل جنود الدولة المُضيفة وموظّفيها، وتدريبهم للقيام بواجب الاحتلال الذّاتيّ، وتيسير أمور المستعمر.

الاستتباع والحراك الاجتماعيّ

قال ابن خلدون في الفصل الثالث والعشرين من مقدمته «المغلوب مولع أبدًا بتقليد الغالب، والسَّبب في ذلك أنّ النَّفس أبدًا تعتقد الكمال في الغالب»، وقال أيضًا في النّصّ نفسه: «لذلك ترى المغلوب يتشبّه أبدًا بالغالب في ملبسه، ومركبه، وسلاحه، في اتّخاذها وأشكالها»، فالشعوب المغلوبة تظنّ أنّ «غلب الغالب لها (الشعوب المغلوبة) ليس لعصبيّة ولا لقوّة بأس؛ وإنّما لما انتحلته من العوائد والمذاهب».

يُعلّق مالك بن نبي على تلك الإشارات المبكرة لدى ابن خلدون في تحليل الاستعمار، الّتي تميل إلى أن تكون مقولات تقليديّة؛ بسبب انتشارها وأسبقيّتها، محاولًا الحفر قليلًا في التّحليل النَّفسيّ سمة عصره، فيقول «والسَّبب في ذلك، والله أعلم، ما يحصل في النّفوس من التَّكاسل إذا ملك أمرها عليها وصارت بالاستعباد آلة لسواها»، ويشير إلى أنّ من يتعرّض للاحتلال هو إنسان عرضت له حالة استعداد ليكون خادمًا وتابعًا «إنّ القضيّة عندنا منوطة أوّلًا بتخلّصنا ممّا يستغلّه الاستعمار في نفوسنا من استعداد لخدمته»[1].

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 154.

شهدت القرون الّتي تفصل ابن خلدون عن مالك بن نبي حراكًا اجتماعيًّا كبيرًا للنّخب التّابعة، يتحدّث ابن خلدون عن التشبّه بالغازي الغالب، أمّا مالك بن نبي فيتحدّث عن خدمة لذلك الغازي. لقد اتّخذ الغزاة دومًا إماءً وجواري وأقنانًا وعاملين سخرةً في مشاريعهم، فتلك حالة استعباد قسريّ. أمّا الاستعداد للخدمة فهو أمر آخر، هو ميل نحو الانضواء في مؤسّسة الغالب المحتلّ. تزامن ذلك الحراك مع تغيّر في لغة المستعمر الغربيّ وأسلوبه في إدارة النّخب وتوظيفها، الّتي سيتيح لها أن تتحوّل إلى طبقة عُليا في المجتمع المحلّيّ وأن تصبح أداةً له، وليست بوصفها فئةً هامشيّةً من الأقنان والعبيد، فقد أعطيت «الخيانة الوطنيّة» قيمة اجتماعيّة سامية.

سنسلّط الضّوء قليلًا على بعض المحطّات التّاريخيّة الّتي سبقت ما اصطلحنا عليه «الاحتلال الذّاتيّ»، لنرصد ذلك الحراك الاجتماعيّ الّذي رافق تطوّر أشكال الاستعمار وعمليّات تحديثه وتزامن معها، لنلاحظ مدى حدّة الخطّ البيانيّ لذلك الحراك، وما سيشكّله من تحوّلٍ في بِنْية الهيمنة وقدرتها، وتخفيض تكلفتها السّياسيّة والاقتصاديّة.

نبدأ من المنظور الدّينيّ، حيث شكّلت المقولات الدّينيّة الاستعماريّة المُحدّد الأوّل والأسبق في ضبط عمليّة الاستعمار، ورسم مُحدّداتها، فنعود مبكرًا إلى البابا المُقدَّس الرابع (1195–1254) الّذي شرَّع السّيطرة على أراضي الشعوب المُتخلّفة حين لا تستطيع إدارة أمورها. يقول البابا الرابع: «استخدام القوّة ضدّ الكافرين مشروع في حال مخالفتهم للقانون الطّبيعيّ. الكافر لديه الحقّ المشروع في إدارة شؤونه وممتلكاته، لكن تلك السُّلطة تلغى إذا ثبت أنّها لا تستخدم وفق المبادئ العقلانيّة»[1].

هكذا تمّ تسويغ استعباد الشّعوب البدائيّة وتشريعها، لكن مع تقدُّم الزّمن ونضج التّجربة الاستعماريّة سوف نرى أنّ «المُتحضّر» الغربيّ لا يستطيع أن يمارس السُّلطة على الشُّعوب الأصليّة (الدول النّامية بلغة اليوم) من دون الاعتراف بكفاءة تلك الشعوب وسعيها وجهدها إلى إبقاء الهيمنة، حتى لو اتّهمها بالتَّخلُّف والبربريّة والعجز عن إدارة شؤونها، أو ما اصطلح على تسميته بلغة اليوم وفق معاييره «دولة فاشلة». إنّه يسيطر على تلك الدولة بوساطة أبنائها العاجزين أنفسهم، من خلال

1- The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Colonialism.

مُدراء محلِّيِّين يتولّون القيام بشؤون الهيمنة عنه بكفاءة كافية.

في التجربة الإسبانيّة، أيّام رحلات استكشاف الأمريكيّتين ونهبها، تمّ تناسي سبب التَّشريع الَّذي قدّمه البابا الرابع؛ أي مخالفة الشعوب الكافرة للقوانين الطَّبيعيّة، والاكتفاء باستغلاله لتطويع شعب من العبيد الأقنان الّذين يعملون بكفاءة وبالمجّان. وفي العصر الحاضر، تمّ تناسي قصّة التَّحديث، والكلام عن تخلّف الشُّعوب الخاضعة للاستعمار؛ ليتبيّن أنّ فئات من تلك الشعوب هي الَّتي تهندس استمراريّته، وتمّ بناء فيالق تعمل بوعي وبمرتباتٍ مرتفعة، وتقدير اجتماعيّ من قِبَل المُستعمِر لتؤدّي عنه الوظائف الأكثر حساسيّةً وصعوبةً، والمُتعلّقة تحديدًا بالسَّيطرة على البيئة الاجتماعيّة الّتي تختلف في فكرها وطباعها عن المستعمِر وثقافته، فيجد صعوبةً شديدةً في التَّعامل معها.

وفق اللّغة الدِّينيّة المبكرة للبابا الرابع، فإنّ أولئك الموظّفين المحلّيّين لمصلحة الأبيض المُتحضّر، هم الكافرون الّذين تلقوا التبشير، وأصبحوا بأنفسهم أدوات تبشير للتَّبعيّة، لقد تحوّلوا إلى مؤمنين في أرض الكفر، يُمثّلون كذلك العقلانيّة في إدارة الشؤون المحلّيّة وفق المبادئ الَّتي تؤدّي إلى استمرار التَّبعيّة.

بعد قرنين من الزَّمن، ومع بداية الحركة الفعّالة نحو الأمريكيّتين، قدَّم فرانشيسكوس دي فيتوريا (1483م–1546م) مقاربةً جديدةً، تعتمد على الفكر القانونيّ لا التَّشريع الدِّينيّ، حيث كانت موجة ما يُسمّى بـ «الأنوار» قد بدأت، وهو فيلسوف إسبانيّ كاثوليكيّ، عمل على مفهوم الحرب العادلة، وكان من أشدّ النُّقّاد لاستباحة الإسبان للهنود الحمر.

في نصٍّ يجمع محاضرات ومقالات عدّة له بعنوان «الكتابات السِّياسيّة» يشرّع فيتوريا لسلوكيّات ما بعد النَّصر، وأدبيّات الهيمنة: «بعد خوض الحرب ونيل النَّصر، ينبغي للأمير أن يستخدم انتصاره باعتدالٍ وتواضع مسيحيٍّ. على المنتصر أن يكون حكمًا بين الطرفين، عليه أن يُرضي المعتدى عليه، لكن إلى الحدّ الّذي لا يقضي على الطَّرف المعتدي بالكامل»[1]، من المنظور الحقوقيّ، بدأ التَّأسيس للتَّعايش مع الشُّعوب المغلوبة، والاندماج التَّدريجيّ بها، والانخراط مع الفئات الَّتي تفاعلت مع حالة الهيمنة، فيجب أن يتمّ الحفاظ على المعتدى عليه، فله الحقّ في الوجود،

1- Francisco de Vitoria, Vitoria: Political Writings (Cambridge Texts in the History of Political Thought), p 327.

ولاحقًا سوف يكون ممكنًا الاعتراف به، والتّعامل معه وصولًا إلى الاعتماد عليه. استغرق الأوروبيُّون قرونًا عدّة قبل الوصول إلى مراعاة تلك الحقوق، بعد إنهاء الاستباحة الكاملة للشّعب الأمريكيّ الّذي يسمّى بـ«الهنود الحمر»، وهي تسمية تقلع روابطهم الجغرافيّة من جذورها.

يقول فرانشيسكوس في الإجابة عن سؤال: هل يحقّ للمنتصر أن يفرض الضرائب على المهزوم: «بالتّأكيد من المشروع القيام بذلك، ليس فقط بوصفها مكافأة بدل الخسائر؛ بل كذلك بوصفها عقوبةً وانتقامًا»[1]، الحراك الاجتماعيّ الّذي خاضته النّخب التّابعة مع امتداد القرون حوّلها إلى مستفيدة من المهيمن ماليًّا واقتصاديًّا، فقد تمّ تحييدها عن دائرة «المهزوم»؛ لتضع نفسها في خانة «المنتصر»، وتجني الأرباح من ذلك، فالاستتباع أصبح يقتضي تقديم المساعدات والهبات والقروض للدُّول المهزومة بعد الانتصار في الحرب، وتحويل النّخبة المحلّيّة، وشراء ودّها، وتمويل ولائها، واستمراريّة تأثيرها، وخدمتها لغرض الهيمنة.

الخطوة المُهمّة الّتي سوف يخطيها فرانشيسكوس نظريًّا، دون أن يكون لها أثر واقعيّ في زمنه، هي الاعتراف بأنّ الشُّعوب الكافرة لها الحقّ في ممتلكاتها. يقول بلغة ثوريّة رافضة للواقع القائم «يتمتّع السُّكّان الأصليّون بالسّيطرة الحقيقيّة على شؤونهم العامّة والخاصّة، تمامًا مثل المسيحيّين، ولا يمكن نهب أمرائهم، أو أفرادهم، وسلب ممتلكاتهم كما لو أنّهم غير موجودين؛ فهم أصحاب تلك الممتلكات الحقيقيُّون»[2].

حوّلت القرون الّتي مرّت عمليّة الاستتباع بشكل كلّيّ، أصبح الاستتباع يتضمّن رفع الشّعارات الحقوقيّة، «فحقّ تقرير المصير» شعار يرفع بوجه من يخطّط لمصير يضرّ بالمصالح المشتركة بين النّسيج الهجين من التّابعين والمستعمِر. والديموقراطيّة، وحقوق الإنسان، وغيرها من الشّعارات تستخدم بوصفها أدوات، و«مؤسّسة الدّفاع عن الديموقراطيّات»[3]، في واشنطن، تُشكّل الآن عصبًا رئيسًا للتّطرُّف في التّعامل مع الفئات الرافضة لهيمنة الأمريكيّ.

1- Francisco de Vitoria, p 325.

2- Francisco de Vitoria, p 325.

3- Foundation for Defense of Democracies.

نصل إلى بداية القرن العشرين، حيث تحدّث الإثنوغرافيّ الألمانيّ فريدريك راتزل عن المدى الحيويّ وتمدّده للإنسان الّذي يحقّ له، كما يحقّ للكائنات الأخرى، أن يتمدّد ويتوسّع، حيث يحتاج إلى الكلأ والمرعى. والكتاب بعنوان (المجال الحَيَويّ)[1] وصدر في العام 1901م، الّذي عَدَّ فيه أنّ كلّ الشُّعوب تحتاج إلى توسيع مجالها الحيويّ الجغرافيّ؛ كي تبقى على قيد الحياة وتستمرّ، الفكرة الّتي أسهمت في تسويغ قتل 40 مليون إنسانًا، وتشريعه لاحقًا خلال الحرب العالميّة الثانية.

تولّد قوّة الاستتباع أنسجةً هجينةً، تجمع بين رؤيتين وتطلّعين وهويّتين، أنسجة وكيلة لكنها محلّيّة، فالتَّمدُّد البيولوجيّ الَّذي لم يعد ثنائيًّا، بين جماعة مهيمنة وجغرافيا حيويّة، لكن أصبح بينهما نسيج ثالث، يعمل بوصفه برزخًا يسهل عمل الهيمنة، هذا ليس بجديد، فقد كان في جيش هتلر الّذي غزا روسيا الكثير من الجنرالات الأوروبيّين الَّذين وقعت بلادهم وجيوشهم تحت الاحتلال، ونالوا أوسمة ألمانيّة من هتلر؛ نتيجة خدماتهم وإنجازاتهم ضمن الجيش الألمانيّ.

التَّحوّل القائم الآن، يجعل من تلك الأنسجة الهجينة الّتي تولّدت من احتكاك المستعمر مع الشعوب المحلّيّة، عنصرًا يوفر القدرة على حراسة الاستتباع مع المُتغيّرات الحياتيّة الكبرى الجارية، وهي: تطوّر المواصلات، ووسائل التَّواصل، والتَّفاعلات الاجتماعيّة السّياسيّة الَّتي أتاحتها، عالم مُتعدّد الأقطاب يدفع بالمنافسة بين قوى الهيمنة إلى حدود قصوى، وإن لم تقترب من مشاهد ما بعد الحربين العالميّتين، وجود كتلة ثوريّة فعّالة لا تزال تواجه الحالة الاستعماريّة بفَعَاليّة وكفاءة غير مسبوقة منذ بداية الاستعمار، خصوصًا في منطقة غرب آسيا المحوريّة في جغرافية الهيمنة الدَّوليّة، الحركات العابرة للقوميّات الَّتي تهدّد وفق نظريّة الدومينو بحصول تداعيات غير منظورة في سرعتها وامتدادها وتأثيرها، ونهاية حقبة التحديث (1945م – 2011م) والدُّخول في مرحلة ما بعد التحديث.

في مرحلة الاندفاع الاستعماريّة الإنجليزيّة الكبرى في بداية القرن العشرين، كتب الأديب رديارد كيبلينغ (1865م–1936م)، وهو بريطانيّ ولد في الهند، قصيدة شهيرة بعنوان: «واجبات الرجل الأبيض: الولايات المُتّحدة وجزر الفيليبين»، نشرت في مجلة ماكلور في العام 1899م، عند بداية الحرب الأمريكيَّة

1- Friedrich Ratzel, Der Lebensraum, 1901.

على الفيليبين، تحفيزًا للولايات المتّحدة للدخول في النّادي الاستعماريّ أُسوةً بالدول الأوروبيّة.

«من أجلِ ربحٍ جديد
تحمل واجباتُ الرجل الأبيض
والجنى القديم:
لوم الحاسدين وعتابهم
بكاء من تحاول إضحاكهم قائلين:
لماذا أتيتم بينا من العبوديّة؟
من ليالي مصر الحبيبة؟».

في مسار الحراك الاجتماعيّ للمستتبَع، نضج الواجب وتطوّر حتّى أصبح الاستعمار واجب الرجل الجنوبيّ الأسمر مثلما هو واجب الرَّجل الأبيض، يقوم به بفارغ الصبر والإخلاص، ويتحمّل عبء من لم يتمّ استتباعهم من أهله وشعبه، ويقوم بواجباته تجاههم بتمويل من الرجل الأبيض. تمويل أتى في الحقيقة من موارد يمتلكها أهل البلاد في الأساس. من دون شكّ، أسهمت الحركات التَّحرُّريّة في تغيير آليّة الهيمنة، كما أسهمت في ذلك النّقلات الكبرى في عالم التكنولوجيا، حيث لم يعد بالإمكان الاستمرار في الأُطُر التَّقليديّة، واحتاجت الهيمنة إلى منظور مختلف في كل مرّة واجهت فيها رفضًا واستعدادًا للتَّحرّر، ومارست قدرًا كبيرًا من التَّكيُّف والمرونة لتبقى وتستمرّ.

الاستعمار الحديث

بدأ استعمال هذه المفردة بعد الحرب العالميّة الثانية إثر موجة الاستقلال الشَّكليّ الَّتي عمّت المناطق الَّتي وقعت تحت الاستعمار الغربيّ، فمع تراجع القدرات الماليّة والعسكريّة للدَّولة الاستعماريّة؛ نتيجة الاستنزاف الهائل الّذي تسبّبت به الحرب العالميّة، بدأ الانتقال إلى الاستعمار الحديث؛ أي الهيمنة بطرق غير مباشرة على الدول الَّتي تحرّرت ونالت استقلالها.

يقول هورفاث رونالد الباحث الأمريكيّ في شؤون التَّاريخ الاستعماريّ في سياق عرضه لتاريخ الاستعمار وأشكاله، أنّ هناك مرحلةً كان فيها انفصال شبه تامّ

بيـن القـوّة المحتلّـة وأهـل البـلاد، ولكـن مـع الوقـت ظهـر شـكلٌ آخـر مـن الاسـتعمار، «وتكـون العلاقـة بالنّسـبة إلـى هـذا النّـوع الثّـاني بيـن المسـتعمِر والمسـتعمَر علاقـة مـن التّداخـل الاجتماعـيّ. ومـن ضمـن الأمثلـة الكثيرة على ذلك النّـوع دول أمريـكا اللّاتينيّة المُتحدّثـة بالإسـبانيّة؛ مثـل: الفيليبيـن، والشّـرق الأوسـط الإسـلاميّ العربـيّ، ودول شـرق وجنـوب شـرق آسـيا. فـي كلّ تلـك الحـالات، وفـي حـالات كثيـرة أخـرى يمكـن سـردها، كان المسـتعمرون مثـل الثقافـة المانحـة وكان المسـتعمَرون مثـل الثقافـة المسـتضيفة، مـع وجـود حجـم كبيـرٍ جـدًّا مـن التّبـادل الثقافـيّ»[1]. ذلـك التّداخـل الاجتماعـيّ بيـن الجماعتيـن: المهيمنـة والخاضعـة، ولّـد تبـادلًا ثقافيًّـا ومعرفيًّـا يتضمّـن، بطبيعـة الحـال، تسـييل سـرديّات مشـروعيّة الهيمنـة وضرورتهـا، ومـا رآه ابـن خلـدون من انضـواء للخاضع تحـت ظـلّ التجربـة الحياتيّـة للمهيمـن.

يعتقـد رونالـد بـأنّ تلـك الهيمنـة لا تختلـف فـي نتائجهـا عـن الهيمنـة المباشـرة الّتـي كانـت قائمـة خـلال الحضـور الاسـتعماريّ فـي الـدول المحتلّـة؛ «الإمبرياليّـة الإداريّـة هـي صـورة مـن صـور الهيمنـة بيـن الجماعـات، حيـث يوجـد تحكـم رسـميّ فـي كل شـؤون المسـتعمرة مـن خـلال الجهـاز الإمبريالـيّ الإداريّ المقيـم. تتسـاوى الإمبرياليّـة غيـر الرّسـميّة مـع الاسـتعمار الجديـد «النيوكولونياليّـة»، شـبه «نصـف» الاسـتعمار، والإمبرياليّـة الاقتصاديّـة، وهـي تُعـدّ نوعًـا مـن أنـواع الهيمنـة بيـن الجماعـات، حيـث يغيـب التحكُّـم الإداريّ الرّسـميّ، وتمـارس السُّـلطة مـن خـلال النّخبـة المحلّيّـة»[2]، وتلـك النّخبـة هـي نسـيجٌ وظيفـيٌّ هجيـنٌ لا هـو محلّـيّ ولا هـو أجنبـيّ؛ وإنّمـا مزيـج فرضتـه الظـروف، وشـرعته سـرديّات التّحديـث والتّحـرّر المختلطـة بشـكل براغماتـيّ صـرف.

محرّكات التّحوُّل

كانـت الجيـوش الاسـتعماريّة تُجنّـد فـي السّـابق أفـراد الأقلّيّـات لتحـارب السُّـكّان المحلّيّيـن بهـم، نظـرًا إلـى التّكلفـة العاليـة للجنـديّ الأوروبـيّ، إلـى حـدّ تحـوّل الجيـش البريطانـيّ فـي نيجيريـا وغـرب أفريقيـا إلـى جيـش يتألّـف بأكملـه مـن المقاتليـن

1- Ronald J. Horvath, A Definition of Colonialism, Current Anthropology, Vol. 13, No. 1 (Feb., 1972).

2- Ronald J. Horvath, (Feb., 1972).

المحلّيّين[1]، مع ضبّاط إنجليز، وكانت الفئات الّتي تقبل العمل لدى المستعمِر، تحفظ وظيفتها مع تغيّر المستعمرين. تأسّست جذور الاستعمار الحديث إذن داخل بوتقة الاستعمار التّقليديّ، حيث تمّ استيلاد نسيج هجين، يُشكّل منطقة استيعاب للصّدمات التّحرّريّة. ومع الانتقال إلى الشّكل الحديث، تحوّلت تلك الوظيفة من المجال العسكريّ، كونهم مقاتلين مستعدّين للموت بدلًا عن المستعمر، إلى المستويات السّياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، وسائر الشؤون العامّة.

يعود ذلك التّحوُّل الكبير في المفاهيم والأساليب من جهة إلى التّكلفة الكبيرة للاستعمار المباشر (القديم)، الّذي ثبت حينما جرّبته أمريكا مؤخرًا في العام 2003م أنّه لا يزال ذو آثار مُدمّرة، ومن جهة أخرى، إلى عدم تقبّل الشُّعوب للاستعمار المباشر واستثمارها للصراعات بين المستعمرين لتنال حرّيّتها، كما يعود من جهة ثالثة، إلى صعوبة استمراريّة الاستتباع بالاعتماد على الرجل الأبيض؛ نتيجة تطوّر الوعي الجماعيّ للشّعوب المنهوبة. وبتلك المرونة، استطاعت الإمبراطوريّة الغربيّة بناء ذلك التآلف بين مجال الاستتباع، وتدفُّق الموارد إليها، على الرّغم من موجات التّحرُّر المُتتالية والمُتصاعدة في زخمها وشكلها.

تمثيل الاستتباع

الاستتباع، كما أردنا أن نضيء على حقيقته العملانيّة، ليس فَعَاليّة ناتجة عن مجرّد شعور التّابع بأنّه راغب، أو مضطرّ للتّبعيّة، وما يترتّب على ذلك من حيازة الجهة القويّة للموارد والفوائد وقدرة التأثير؛ بل هو عمليّة دائمة ومستمرّة، تستفيد من التّأسيسات: الثّقافيّة، والنّفسيّة، والجماليّة، والتّراكمات في التصوّرات، والإدراكات، والميول الفكريّة؛ بما يؤدّي إلى دوام توكيل فئة محلّيّة بالقيام بواجب الاحتلال الذّاتيّ، وحفظ استمراريّة الهيمنة. يتميّز المنظور العملانيّ أنّه يستطيع أن ينقلنا من التّحليل النّظريّ إلى الواقع اليوميّ المعاش، إلى التّفاصيل الإجرائيّة للهيمنة، إلى المعايشة الفعليّة لمنظومة الاستتباع؛ بما يتيح التّقصّي والبحث اللّاحق عن الآثار، والمسارات، والشخوص النّاتجة عن روحيّة التّبعيّة، وفكرة الاستتباع، ضمن سياق تحليليّ يدمج بين التاريخ والحاضر، فيكشف عن تزامن التّغيّر

1- John Barrett, The Rank and File of the Colonial Army in Nigeria, 1914-18, The Journal of Modern African Studies, Vol. 15, No. 1 (Mar., 1977).

والاستمراريّة في أشكال المستعمِر، وموارده، وأدواته.

انسحبت الجيوش الاستعماريّة من أغلب المساحات الّتي دخلتها وهيمنت عليها بالقوّة والإكراه، وعادت إلى بلادها تاركة خلفها مُمثليّة مدنيّة، ونخبة تابعة، وفي كثير من الأحيان نظامًا سياسيًّا تابعًا، أو قواعد عسكريّة جرى بناؤها وتطويرها على أساس «اتّفاقيّات» رسميّة موقّعة مع النّظام المحلّيّ المضيف.

المُمثّليّة المدنيّة تلك هي الّتي سنتطرّق إليها في المعالجة، فهل هي مُمثّليّة مُكوّنة من العنصر الأبيض؟ ولا بُدّ من استخدام كلمة العنصر؛ لأنّ العنصريّة البيضاء لا تزال الدّافع الرّئيس للهيمنة، تتوالد وتستمرّ ضمن عائلات سياسيّة استعماريّة، تورث مشروعيّة الهيمنة وأحلام ما وراء البحار، وإمكانيّة الوصول إلى السُّلطة لكن خارج البلاد؛ ما يتيح للنّخبة البيضاء أن تجد لها مُتّسعًا من المساحات القابلة للتّسلّط، ويخفّف من التّنافس الدّاخليّ، فهناك دول كثيرة يمكن حكمها من قِبَل رجلٍ أبيض، ولكن بشكلٍ غير رسميّ. السُّؤال الأساس عن تلك المُمثّليّة، وما طرأ عليها مع الحراك الاجتماعيّ للنّخب التّابعة؛ بحيث تحوّلت إلى مُمثّليّة مزدوجة، تجمع بين الرجل الأبيض، والرجل الأسمر في مكان واحد، لكن في طبقيّة إداريّة مُحدّدة لا تتخلّف.

وصلت النّخب التّابعة إلى حدّ الامتزاج والازدواجيّة الهوياتيّة؛ بحيث تستطيع تمثيل الاستتباع والقيام بوظائفه، وليس فقط التّعرُّض له والتأثّر في آليّاته، وذلك في مستوى حسّاس ودقيق يكفل استمراريّة الهيمنة. تقوم الهيمنة من بُعد على أساس الرّقابة والتّدخّل، كأيّ سلطة أخرى، لا تحفظ كينونتها ومشروعيّتها الواقعيّة إلّا من خلال هاتين الوظيفتين الرّئيستَيْن. فمن دون الرّقابة تجري التّحوّلات الكامنة والخفيّة بالتدريج على هامش التّاريخ. ومِنْ ثَمَّ، تتحوّل ببطءٍ إلى حالة فعّالة ومؤثرة تُهدّد السُّلطة. والرقابة هي قرين القدرة على التّدخُّل، ومِن دون القدرة على التّدخّل لا معنى للرقابة فعلًا، فاكتشاف التّهديد لا يكفي، ولا بُدّ من التّدخّل للتّعامل معه. وكذلك، وبحسب الظروف، تعمل الرّقابة على استكشاف الفرص الّتي تُتيح التّعامل مع التّهديد، ويبقى للتدخّل أن يتحوّل من حالة المعالجة إلى حالة الاستثمار.

بِنْية الاستتباع

تعاني آليّات الهيمنة الأجنبيّة من عقبات واكبت مسارها التّاريخيّ، أهمّها عقبة الاندماج في البيئة الأجنبيّة، حيث تقف ماثلة عوائق اللّغة، والثّقافة، والتّقاليد، والخصوصيّات المختلفة، ولا يكفي المسح الإثنوغرافيّ المستمرّ في التّعامل مع تلك البيئة، على الرّغم من كلّ ما يبذل من جهود وأموال في هذا المجال، فلا بُدّ من الاتّصال المباشر، واستكشاف ردود الفعل واستباقها وتوقّعها، وبعد ذلك إنتاجها بشكل مستمرّ؛ لضمان السّيطرة على الاتّجاهات والمسارات، مع تغيّر الأمزجة، والظروف، والأجيال، والشّخوص المباشرة كذلك.

الوظيفتان المحوريّتان في تلك العمليّة (الرّقابة، والتّدخُّل) هما الأكثر تأثّرًا بتلك العوائق، فحين تقترب الهيمنة من التّنفيذ المباشر، وفرض السّيطرة المستمرّة، تواجه مشكلة الاندماج التّفاعليّ، أمّا الاندماج الأوليّ فتكفله المسوحات الإثنوغرافيّة والصورة النّاعمة للدولة المهيمنة الّتي تُتيح لها الاتّصال بالبيئة بشكلٍ مقبول، المشكلة كلّها في التّفاعل مع المُتغيّرات والتّحوّلات، وتشخيص الكيفيّة الآمنة والفاعلة للتّعامل معها.

في الأنموذج التّطبيقيّ، سنعتمد حالة الولايات المتّحدة الأمريكيّة، كونها الشّكل الأحدث والأكثر انتشارًا في ممارسة الهيمنة، وبما هي استمراريّة عمليّة للتّجارب السّابقة، استوحت وتعلّمت في مدارسها، وأنتجت منظومةً مُتكيّفةً مع التّطوّرات والظروف، في حين انكفأت المؤسّسات الأخرى لنضوب مواردها، وتراجع انتشارها مع مرور الزّمن.

لجأت مؤسّسة الهيمنة الأمريكيّة إلى حلّ مشكلتي: الرّقابة، والتدخُّل عبر توضيب النّخب التّابعة داخل الأجهزة المعنيّة بالقيام بتلك الوظائف؛ بحيث استطاعت الاعتماد على النّخب المحلّيّة بشكلٍ كبيرٍ جدًّا، في العمليّات الأساسيَّة في اتّخاذ القرار، وليس في تنفيذه فقط، حيث تموضعت تلك النّخب في المستوى المعرفيّ في تلك المؤسّسة؛ لتوفّر إمكانيّة الاندماج، وتقدّم المعرفة اللّازمة والضّروريّة لاستمرار النُّفوذ والسّلطة الخارجيّة، وسنعرض لكلّ من الوظيفتين على حدة، وعلى البِنَى الّتي تمّ توضيب تلك النّخب وإدراجها داخلها؛ لتنقذ المهيمن من مشكلاته المعرفيّة، ومن اغترابه عن البيئة الّتي يحتلّها.

الوظيفة الأولى: الرَّقابة

تحتاج الولايات المتّحدة الأمريكيّة، بحكم انتشار مشاريع نفوذها وسيطرتها على العشرات من الدول، بتفاوت في الأشكال والمستويات، إلى الرَّقابة الدّائمة لصيانة الأنظمة التَّابعة، ومكافحة الأنظمة المُعادية، والتَّدخُّل في عمليّات التحوُّل السِّياسيّ الاجتماعيّ الّتي تجري في كلا الأنموذجين، ويمكن مراجعة الجهد الهائل الّذي بذله كل من دايفيد سيلفان وستيفن ماجسكي[1]، في مسح العمليّات النُّفوذيّة الأمريكيّة حول العالم، مع تأسيس نظريّة للآليّة الميكانيكيّة المُتّبعة في ذلك[2].

تحتاج تلك الصّيانة والمكافحة إلى رقابةٍ آنيّةٍ، فعين الإمبراطوريّة لا ينبغي لها أن تغيب عن التقلّبات الظاهرة ومُتغيّراتها، أو الخفيّة والكامنة في البيئات الّتي تعمل على نهب مواردها، فعمليّة النّهب عمليّة دقيقة وحسّاسة، عمليّة لا تنسجم مع الحاجات العامّة للسُّكّان، وتمسّ بظروف حياتهم المختلفة. ولذلك، لا بُدّ من الانتباه إلى أيّ تغيّر في الوعي، أو الحركة الّتي قد تهدّد النّهب. وهناك مورد آخر لهذا الانتباه، وهو حساسيّة الشعوب المتجاورة تجاه أيّ نجاح في عمليّة التَّحرّر؛ لأنّها تُشكّل سابقة نفسيّة ومشروعيّة عمليّة للخوض في مسار التحرّر؛ ما يجعل من الرقابة المحلّيّة شأنًا إقليميًّا، وربّما دوليًّا للمهيمن.

تطوّرت الحاجة إلى الرَّقابة الآنيّة مع المُتغيّرات المعاصرة، ففي عصر السّرعة والوصول أصبحت إمكانيّة الانقلاب، وتفشّي العدوى السُّلوكيّة التحرُّريّة نتيجة وجود وسائل الإعلام الشاملة والمُتحرّرة من الرّقابة أكثر خطورة، كما وفّرت وسائل التَّواصل الاجتماعيّة آليّات لقيادة التحرّكات المعارضة بشكل أقلّ كلفة، وأكثر سرعة، وأقل خطرًا. وتدفع المُتغيّرات الجارية في النّظام الدّوليّ إلى مزيد من التَّطلُّع التّحرريّ؛ بفعل انزياح مركز الثّقل العالميّ نحو الشرق.

ترتكز أدوات الرقابة على المُتعاونين مع المُؤسّسات المعنيّة في وزارة الخارجيّة الأمريكيّة وهم: الموظّفين المحلّيّين، وتقويم وسائل التَّواصل، واستبيان رأي النّخب، ومركز الرَّصد في وزارة الخارجيّة.

1- David Sylvan, Stephen Majeski, U.S. Foreign Policy in Perspective: Clients, enemies and empire, 2009.

2- http://www.us-foreign-policy-perspective.org/.

1. الموظَّفون المحلّيُّون:

استنادًا إلى دراسة رسميّة من مركز الأبحاث في الكونغرس الصَّادرة في العام 2018م يُشكّل الموظَّفون المحلّيّون 70 في المئة من جهاز وزارة الخارجيّة، تلك المكانة الهائلة هي الّتي نريد هنا الإضاءة عليها، فجهاز الرقابة الّذي يوفّر استمرار الهيمنة قائم على من تمّ استتباعهم ثقافيًّا، واستقطابهم وظيفيًّا ضمن المؤسّسة. تشير الدراسة إلى أنه «ابتداءً من 31ديسمبر2017م، وظّفت وزارة الخارجيّة 50،225 فردًا مُصنّفين على أنّهم موظّفون محلّيّون، الّذين يُشكّلون حوالي 68% من إجمالي مُوظّفي وزارة الخارجيّة»[1]. يقوم أولئك الموظّفون بعمليّات المسح اليوميّ، والاتّصال الاجتماعيّ، ومراقبة التَّغيّرات المختلفة في البلاد[2]، ويستند الموظّف الأمريكيّ المُؤقّت إلى وجود أولئك الموظّفين عند قدومه للوظيفة الَّتي لا تستمرّ أكثر من أربع سنوات، ليحلّ مكانه موظّف جديد؛ بحيث يشكّل الموظّف المحلّيّ مؤسّسة الهيمنة العميقة، ويقوم الموظَّف الأمريكيّ بعملية اتّخاذ القرارات بناءً على المعرفة التي يقدّمها الموظّف المحلّيّ.

2. استطلاع الرَّأي العام:

في ندوة بعنوان «بيانات المسح والقوّة النّاعمة: مكان التَّحليل الكمّيّ في الحوكمة العالميّة» في مركز الدِّراسات العالميّة في جامعة الينويز في الولايات المُتّحدة، تحدَّثت ريجينا فارانـدا[3]، المسؤولة عن قسم استطلاع الرَّأي في وزارة الخارجيّة الأمريكيّة، عن أهمّيّة استطلاعات الرَّأي في اتّخاذ القرار، واعتماد القسم الّذي تُديره على المؤسّسات المحلّيّة، والأفراد المحلّيّين في إنجاز تلك الاستطلاعات؛ بما يُمكّن من تخطّي الحواجز اللّغويّة والنَّفسيّة والرّقابة الدائمة على التَّحوّلات في الرأي العام تجاه السِّياسات الأمريكيّة، ويُقدِّم لِصُنَّاع القرار المُعطيات الملموسة حول الظروف الاجتماعيّة في الدول المختلفة، ويشكل أداة إنذار مبكر لأيّ تحوّلٍ سياسيٍّ، ويسهم في بناء عمليّات التَّدخُّل المتناسبة مع التَّهديدات.

1- Cory R. Gill, U.S. Department of State Personnel: Background and Selected Issues for Congress, Congressional Research Service, May 18, 2018, p15.

2- Shawn Dorman, Inside a U.S. Embassy: Diplomacy at Work, 2011, p 62.

3- Survey Data and Soft Power: The Place of Quantitative Analysis in Global Governance.

3. تقويم وسائل التّواصل:

سمحت تكنولوجيا وسائل التّواصل الاجتماعيّ بتقويم الأمزجة العامّة عبر الاستعانة ببرامج البيغ داتا، الّتي تُتيح مراقبة الكلمات السَّلبيّة والإيجابيّة، وارتباطها بالقضايا والجهات السِّياسيّة، وتقوم أجهزة مختلفة في وزارة الخارجيّة[1] بتلك المسوحات بشكل دوريّ، بالاستفادة من عاملِين محلّيّين لديهم المعرفة باللّغة المحلّيّة، والدلالات المختلفة، والتَّفاعلات الاجتماعيّة الجارية.

4. استبيان رأي النّخب:

يقوم مركز الاتّصال التَّحليليّ[2] بالاستفادة من آراء النّخب التّابعة في البلدان الَّتي تقع تحت الهيمنة، أو تلك المستهدفة من الولايات المُتّحدة الأمريكيّة، وذلك بهدف مقاطعة الآراء والتَّحليلات والاقتراب بأكبر قدرٍ ممكن من الواقع والتَّحوّلات الجارية في المستويات: الرسميّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة المختلفة، ويشكّل مدخلًا لِصُنَّاع القرار في تشكيل رؤيةٍ مُعمّقة عن الظروف؛ بما يتيح لهم اتّخاذ القرارات المناسبة لحفظ مستويات الهيمنة والتدخّل وتطويرها. كما تُقدّم تلك النّخب، عبر الاشتراك في أنشطة مراكز الدراسات الأمريكيّة والغربيّة المختلفة، والعمل فيها بوصفهم باحثين مستقرّين أو زائرين، النّصائح والخطط والمقترحات الَّتي يمكن اعتمادها بذلك الصَّدد، وقد حصلت طفرة في توظيف الباحثين المحلّيّين في تلك المراكز في العقدين الأخيرين.

هكذا، تحوّلت عمليّة الاستتباع إلى عمليّة بناء قوّة تستخدم في استمراريّة الاستتباع نفسه، تكتمل دورة الرقابة من خلال تلك النّخب الَّتي شكّلت عين الإمبراطوريّة على الأملاك المنهوبة، ومن خلالها استطاعت التَّكيُّف مع المُتغيّرات، والمحافظة على تدفّق المعرفة الحيويّة بالظروف والتحوّلات العميقة أو الداهمة. بنيت على تلك الرَّقابة قدرات التَّدخُّل، الّتي سوف تعتمد أيضًا بشكل رئيس على المحلّيّين، وهي تسمية معتمدة في النُّصوص القانونيّة الأمريكيّة الّتي تُشرّع توظيف أفراد من السُّكّان داخل السَّفارة الأمريكيّة، وفي أجهزتها السِّياسيّة والاقتصاديّة والإعلاميّة الأكثر أهمّيّة، كما اعتمدت تسمية «المحلّيّين» في التُّراث الاستعماريّ، تسمية مكانيّة، فتلك الفئة الهجينة لا هويّة لها إلّا المكان.

1- Office of opinion research.

2- Office of Analytical Outreach.

الوظيفة الثّانية: التّدخُّل

أصبح التّدخُّل العسكريّ أداة محدودة الفعاليّة، وعالية التّكلفة منذ أمدٍ بعيدٍ، ففي نيجيريا التي تحرَّرت في العام 1960م، كان الجيش محلّيًّا بالكامل، ومع تجربة فييتنام، ثمّ العراق في القرن العشرين، تمّ تثبيت ذلك المعيار. التّدخُّل عبر الوكلاء المحلّيِّين، عسكريّين ومدنيّين، هو السّياسة الأكثر جدوى. الظُّروف الّتي حكمت تطوير عمليّات الرّقابة لناحية الأدوات والتّقنيّات، هي بنفسها الّتي تفرض في القرن الواحد والعشرين، الحاجة إلى قدرات التّدخُّل السّريع، واعتماد قوى محلّيّة جاهزة لمكافحة أيّ مسعى للتّحرُّر، بالوسائل المعرفيّة والميدانيّة ما دون القتاليّة. وهناك خارج مفهوم الاستتباع النّاعم، قِوَى عسكريّة تمّ استتباعها وتوظيفها بشكلٍ غير مباشر[1]؛ لتُؤدّي المَهامّ العسكريّة للجيوش الغربيّة، وأهمّ التّجارب في ذلك المجال هي الحركات المُتطرّفة في العالم الإسلاميّ، الّتي أدّت تلك الأغراض بتكاليف مُتناسبة مع الأوضاع الاقتصاديّة إلى قوَى الهيمنة، ويمكن مراجعة الكثير من المصادر في ذلك المجال، بدءًا من وثائق أفغانستان 1979م، وصولًا إلى ملف أبو مصعب الزرقاوي في العراق، الّذي كتبت عنه ندى باكوس كتابًا شديد الأهمّيّة، بعد انتهاء مَهمّتها في ملاحقته، وإدارة ملفه[2].

وفي المجال المدنيّ النّاعم، يمكن الإشارة إلى أهمّ أدوات التّدخّل، وهي : وسائل الإعلام، وإدارة الإدراك، ومنظّمات المجتمع المدنيّ، والموظفين الرسميّين.

1. وسائل الإعلام:

يقوم مركز المشاركة العالميّة[3] في وزارة الخارجيّة الأمريكيّة، بتمويل مُؤسّسات إعلاميّة خارجيّة بشكل مُنتظم، على أساس ترويج السّياسات الأمريكيّة، وضمان مقبوليّتها لدى الشعوب المستهدفة. يدير تلك المؤسّسات ويشغّلها موظّفون من الدول المستهدفة نفسها، ويشكّلون اللّغة المناسبة الّتي توفّر الرّبط بين الغايات الأمريكيّة ومعايير القبول المحلّيّة، ويستطيع الإعلام تأدية دور قيادة المجتمعات وتوجيهها،

1- هادي قبيسي، التحكُّم غير المباشر: الإستراتيجية الأمريكيّة في توظيف الحركات السَّلفيّة الجهاديّة، دار المودّة، لبنان، 2018م.

2- Nada Bakos, The Targeter: My Life in the CIA, Hunting Terrorists and Challenging the White House, 2019.

3- Global Engagement Center.

ويمارس تأثيرًا هائلًا خلال عمليّات التَّحوّل والانتقال السياسيّ الاجتماعيّ نظرًا إلى ارتفاع نسبة التّسيُّس والانخراط، وتزايد منسوب التلقّي الإعلاميّ، وتنامي الحساسيّة في التَّفاعل مع الرَّسائل الإعلاميّة؛ بما يشكّل أداة تدخّل سريع وآنيّ ومستديم يخدم عمليّة الهيمنة، من خلال نشر معرفة تتناسب مع الأهداف الإجرائية والإستراتيجيّة للمهيمن؛ بينما تبقى المؤسّسات الإعلاميّة الأمريكيّة الرَّسميّة ضئيلة التأثير، والوصول إلى المجتمعات المستهدفة.

2. إدارة الإدراك:

إلى جانب دورها في الرَّقابة، تقوم النّخب المحلّيّة بوظيفة تدخّليّة، تقوم على التَّأثير في النّخب المحلّيّة الرماديّة والرافضة للهيمنة جزئيًّا عبر النّخب التَّابعة، وتغيير حساباتها وأفكارها وتوقعاتها ومواقفها، من خلال تقديم المصالح الأمريكيّة على أنّها مصالح مُتناسبة مع الحاجات الاجتماعيّة المحلّيّة، وعبر تصوير المساعي الرّامية إلى التّحرُّر على أنّها غير واقعيّة، ولا تتناسب مع القناعات والظروف المحلّيّة. تستطيع تلك النّخب تحديدًا، التَّدخُّل في الظروف الدقيقة، وإيجاد موجات رضوخ واستقبال للهيمنة، وتخطّي الاندفاعات الطّبيعيّة للتّحرّر.

3. منظّمات المجتمع المدنيّ:

كتب الصِّحافيُّ الأمريكيُّ دايفيد اغناسيوس المُقرَّب من أجهزة المخابرات، مقالًا أوضح فيه دور تلك المنظّمات، بعيد انهيار الاتّحاد السّوفييتي في العام 1991م، فهي أصبحت تقوم بالوظائف الّتي كانت تقوم بها أجهزة المخابرات الأمريكيّة[1]. تنتشر تلك المُنظّمات بأعداد هائلة في الدول المستهدفة؛ لتشكّل جيشًا مدنيًّا مندمجًا في البيئة، وجاهزًا للتَّدخُّل عند اللّزوم، مزوّدًا بالأدوات المعرفيّة والإعلاميّة، ومؤهّلًا بالخبرات الميدانيّة الضَّروريّة للقيام بالأنشطة الميدانيّة اللّازمة. تشكّل تلك الأداة قدرة تدخّل حاسمة لمصلحة الهيمنة، حيث تُقدّم نفسها بوصفها حالةً سياسيّةً محلّيّةً، وتُعبّر عن نفسها بوصفها ممثّلًا لشرائح اجتماعيّة رافضة أو مُهمّشة؛ ما يعطيها مشروعيّة مؤثّرة تسمح لها بتحقيق أهداف الهيمنة الأمريكيّة بِفَعَاليّة، دون الحاجة إلى استحضار أيّ قوّة خارجيّة، وتمتلك تلك الأداة خاصّيّة السّرعة؛ بحيث تندمج في حالات التَّحوُّل الاجتماعيّ وتسيطر عليها، وتنال دعمًا

1- David Ignatius, INNOCENCE ABROAD: THE NEW WORLD OF SPYLESS COUPS, 1991.

أمنيًّا دوليًّا تحت عنوان حراسة حقوق التّعبير وحقوق الإنسان؛ بحيث تستطيع الوصول إلى أهدافها دون التّعرُّض لمخاطر مؤثّرة.

4. الموظّفون الرّسميّون:

يتّصل الموظّفون المحلّيُّون في السَّفارة الأمريكيّة بشكلٍ مباشر بالموظّفين الرسميّين في الدولة المُضيفة، للتّدخُّل عند الحاجة، كما يمكن دمج مُنظّمات دوليّة داخل مؤسّسات دوليّة، بصفة مستشارين ذوي رأي ملزم، يفرضون نفوذهم بشكلٍ مُتزايدٍ بفعل التّقديمات الماليّة الّتي تصل عبرهم إلى الموظّفين الرّسميّين بوصفها علاوات وبدلات خدمات مختلفة؛ بحيث تصبح إدارة الدولة بيد تلك المنظّمات، وأولئك المستشارون أنفسهم هم بغالبيّتهم مُوظّفون محلّيُّون كذلك. ويتحوّل الموظّف الرسميّ إلى جزء من الموظفين المحلّيين في السّفارة عند الأزمات، حيث يستطيع القيام بالمَهامّ التي تخدم السّياسات الأمريكيّة ضمن نطاق مؤسّسته، سواءً كانت أمنيّة، أو اقتصاديّة، أو اجتماعيّة.

الخاتمة

تقوم عمليّة الاستتباع وتستمرّ مستندةً إلى فئة شديدة التّبعيّة، وقد قاربنا النّتائج الواقعيّة لعمليّة الاستتباع الّتي تبدأ من استنطاق ميراث القدرة العسكريّة وصولًا إلى نمط الحياة والثّقافة والتّعليم؛ لتشكّل عبر ذلك فئةً شديدة التّبعيّة تضمن بجهدها وسعيها استمرار الاستتباع ودوام الهيمنة. سمحت عمليّة الاستتباع، إذن، بتوليد آليّة الاستتباع بذاتها، وذلك لما تختزنه من قدرة على التّلاعُب بالهويّات، واستقصاء الفئات الحاضرة للتّلاعب بهويّتها وانتمائها، والتّحوُّل إلى نسيجٍ هجين، يسكن في برزخ بين المهيمن والمهيمن عليه، ويخفض تكاليف الهيمنة ويُخلّصها من أزمة الاندماج. إنّ ما تجنيه الهيمنة الاستعماريّة من موارد وأرباح نتيجة تسلّطها، يوفّر لها، من ناحية أخرى، التّمويل الكافي لتشغيل تلك الأدوات المحلّيّة، فتكون الأموال الّتي تتدفّق إلى تلك الفئات الشّديدة التّبعيّة ليست شيئًا آخر سوى أموال الشعوب الّتي تمّ استنزافها، فتصبح عمليّة الاستتباع شبه محلّيّة بالكامل لناحية التّشغيل والتّمويل، وهذا هو الاحتلال الذّاتيّ.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع باللّغة العربيّة :

1. هـادي قبيسي، التَّحكُّم غيـر المباشـر: الإسـتراتيجيّة الأمريكيّـة فـي توظيـف الحـركات السّـلفيّة الجهاديّـة، دار المـودّة، لبنـان، 2018م.

المصادر والمراجع باللّغة الأجنبيّة:

2. Vijay Prashad, The Darker Nations: A People's History of the Third World, 2008, p 245.
3. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Colonialism.
4. Francisco de Vitoria, Vitoria: Political Writings (Cambridge Texts in the History of Political Thought).
5. Friedrich Ratzel, Der Lebensraum, 1901.
6. Ronald J. Horvath, A Definition of Colonialism, **Current Anthropology**, Vol. 13, No. 1 (Feb., 1972).
7. John Barrett, The Rank and File of the Colonial Army in Nigeria, **The Journal of Modern African Studies**, Vol. 15, No. 1 (Mar., 1977).
8. David Sylvan, Stephen Majeski, U.S. Foreign Policy in Perspective: Clients, enemies and empire, 2009.
9. Cory R. Gill, U.S. Department of State Personnel: Background and Selected Issues for Congress, Congressional Research Service, May 18, 2018.
10. Shawn Dorman, Inside a U.S. Embassy: Diplomacy at Work, 2011.
11. Survey Data and Soft Power: The Place of Quantitative Analysis in Global Governance
12. Nada Bakos, The Targeter: My Life in the CIA, Hunting Terrorists and Challenging the White House, 2019.
13. David Ignatius, INNOCENCE ABROAD: THE NEW WORLD OF SPYLESS COUPS, 1991.

تداعيات هيمنة الغرب على العالم الإسلاميّ عبر استخدام القُوَّة الصَّلبة

جاسم يونس الحريري *

جذور الهيمنة الغربيّة على العالم الإسلاميّ[1]

يمكن إرجاع ظاهرة استخدام القوّة للهيمنة على العالم الإسلاميّ في الفكر الغربيّ وثقافته إلى مجموعة من الجذور، على الشكل التالي:

1. تأريخيّ:

يرجع في الأساس إلى ذلك الإرث التّأريخيّ للغرب في علاقته بالشُّعوب، والأُمَم الأخرى ابتداءً من عصر اليونان، والرومان مرورًا بالإمبراطوريّتين: البيزنطيّة، والروسيّة المسيحيّتين وصولًا إلى الحملات الصّليبيّة على العالم الإسلاميّ الّتي توّجت بطرد المسلمين من الأندلس، وإقامة محاكم التّفتيش، والتّطهير العرقيّ، والدّينيّ، والانطلاق في غزو العالم على الخطّة نفسها من التّصفية العرقيّة للشعوب غير الأوروبيّة، وتطهيرها، وإبادتها، واستعبادها في أفريقيا، وآسيا، وأمريكا الشّماليّة،

---

* دكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولية. خبير وباحث في شؤون الشرق الاوسط، والصراع العربي - الاسرائيلي، ومنطقة الخليج العربي، وشؤون حقوق الانسان.

1- الطيب بن المختار الوزاني، ظاهرة الهيمنة الغربية على العالم: جذورها ومرتكزاتها، مركز الألوكة الثقافيّة، 13/4/2011.ورد على الموقع الآتي:-
www.alukah.net/culture/0/31033/#ixzz6lRQ5Bh1W

والجنوبيّة، وقد قادت الدُّول الأوروبيّة تلك الحركات الاستعماريّة تباعًا ابتداءً من الإسبان، والبرتغال، فالإنجليز، والفرنسيّين، والألمان، والإيطاليّين، ثمّ الاتّحاد السّوفياتيّ قبل السّقوط، فالولايات المتّحدة الأمريكية مؤخّرًا. وقد ظلّ ذلك الإرث التّأريخيّ الطّويل يغذّي الحسّ الغربيّ في السَّيْطرة على العالم، والحفاظ على تلك المُكتسبات خاصّة عندما يجد من يُحييه، ويوقظه داخل المجتمع الغربيّ من مؤسّسات دينيّة، وتعليميّة، وإعلامية، وفكريّة.

2. دينيّ:

يتمثّل بالتّعصُّب الدِّينيّ للمسيحيّة في القرون السابقة، وإقصاء الأديان الأخرى، وإبادة أهلها، أو تنصيرهم قسرًا، كما حصل مع شعوب أفريقيا، وآسيا، وأمريكا الجنوبيّة والشّماليّة.

3. عرقيّ:

ويرجع إلى انتشار التَّعصُّب للعرق الأوروبيّ الأبيض على حساب بقيّة الأجناس الأخرى السُّمُر، والحُمر، والصُّفر، والسُّود، وقد طفا ذلك التَّعصُّب العنصريّ في مختلف الحقب، والمراحل التّاريخيّة، ولم يخل التأريخ الأوروبيّ من دعاة للعنصريّة، والتَّحيّز للمركزيّة الغربيّة، والتَّعصُّب لمقولات تفوّق الجنس الغربيّ.

4. ثقافيّ وفكريّ:

في المجال الفكريّ، ظهرت في الغرب الكثير من الفلسفات التي تدعو إلى تمجيد القوة، والعظمة، والبقاء للأقوى، خاصّة مع داروين صاحب النَّظريّة الداروينيّة الاجتماعيّة ونيتشه صاحب نظريّة الإنسان الأقوى، ونظريّات فلسفيّة تعطي الأولويّة للمنفعة والمصلحة على الأخلاق والقيم الفلسفيّة النَّفعيّة، أو ما يعرف بالبراغماتيّة كما ظهرت في الغرب طُرُوحات فكريّة ترمي الشَّرق بالتخلّف (رينان مثلًا)، وأخرى تدعو إلى تمجيد الحضارة الغربيّة (أطروحة فوكو ياما عن نهاية التأريخ)، وأخرى تحذّر من صدام الحضارات (أطروحة صموئيل هنتغتون)، وتستعدي الغرب على الإسلام والبلدان النّاهضة الحاملة لمشاريع حضاريّة مغايرة للمشروع الغربيّ. كما بارك كثير من الفلاسفة الغربيّين الحملات الاستعماريّة وعمليّات الإبادة، كما في موقف «كارل ماركس» من الاستعمار الفرنسيّ في الجزائر.

يذكر «ماك فروفي» في مُقدّمته لكتاب «الاستعمار: الكتاب الأسود» أنّ الكتب المدرسيّة في فرنسا لم تسلم من تعبئة الأطفال على كراهية الشُّعوب المستعمرة؛

فيقول «كانت الكتب المدرسيّة في فرنسا تسرد بابتهاج كيف كان بوجو وسانت أرنو يحرقان القرى خلال احتلال الجزائر، وكيف كان الضُّبّاط الإنجليز إبّان ثورة 1857م يضعون الهندوس والمسلمين على أفواه المدافع». وفي ظلّ تلك المعطيات، لم يعد بإمكان الغرب أن ينظر إلى البلدان الأخرى إلّا من خلال نظرة الاستعلاء والهيمنة والإحساس بالتَّفوّق والكبرياء؛ ما عرقل أغلب الجهود المبذولة لحوار الحضارات والثقافات.

جذور الهيمنة الأمريكيّة العالمية[1]

بدأت الهيمنة الأمريكيّة في العام1873م. ومع تراجع الهيمنة البريطانيّة من العام 1873م إلى العام 1914م سيجد العالم نفسه أمام قوّتين كبيرتين: الولايات المتّحدة الأمريكيّة المتفوّقة في صناعة الصّلب، والسّيّارات، وألمانيا المُتفوّقة في الصناعات الكيمائيّة الّتي كانت تُمثّل في تلك المرحلة ثلث الإنتاج الصّناعيّ العالميّ.

بعد الحرب العالميّة الثانية، خرجت كلّ دول أوروبا، وآسيا منهكة اقتصاديًّا، وعسكريًّا إلّا الولايات المتّحدة الأمريكيّة استطاعت أن تصبح القوّة الأولى عالميًّا. بعد ذلك، تمّ تأسيس مُنظّمة الأُمَم المتّحدة في أبريل في العام 1945م الّتي أفرزت «BrettonWoods»، وهو الاسم الشائع لمؤتمر النّقد الدَّوليّ الّذي عُقد من 1ـ22 يوليو 1944م في غابات «بريتون» في «نيوهامبشر» في الولايات المتّحدة الأمريكية[2] الذي يُمثّل الدرع السّياسيّ لواشنطن، واتفاقيّات بريتون وودز العالميّة، وصندوق النَّقد الدَّوليّ الّذي يُمثّل الدّرع الاقتصاديّ لها، وكان الهدف منها هو إعادة هيكلة اقتصاديّات الدول المُتقدّمة. وتمّ الاستفادة من الأخطاء المرتكبة بعد الحرب العالميّة الأولى الّتي أدّت إلى انهيار النِّظامين: النّقديّ، والماليّ مباشرة بعد أزمة 1929م[3].

حدثت هذ الأزمة في العام1929م، مرورًا بعقد الثَّلاثينيّات، وبداية عقد

1- محمد اليونسي، الهيمنة الامريكية، موقع هنا صوتك، ورد على الموقع التالي:
www.facebook.com/hunasotak/posts/904387009605700

2- بريتون وودز، الموسوعة الحرة (ويكيبديا).

3- أزمة 1929 : تسمى الكساد الكبير، أو الانهيار الكبير بالانجليزية Great Depression.

الأربعينيّات، وتُعدّ من أكبر الأزمات الاقتصاديّة وأشهرها في القرن العشرين. ويقول المؤرّخون أنّها بدأت مع انهيار سوق الأسهم الأمريكيّة في 29أكتوبر1929 المُسمّى بـ «الثلاثاء الأسود»[1].

إنّ الأهداف الحقيقيّة وراء تأسيس الأُمَم المتّحدة، ووضع سياسة دوليّة جديدة بمعايير أخرى تخدم مصالح الجهة المنتصرة، بعد ذلك مباشرة عُقد مؤتمر «يالطة» في مدينة «يالطة» السوفياتيّة الواقعة على سواحل البحر الأسود بين 4 الى 11فبراير1945م الّذي جمع الرئيس الأمريكيّ «روزفلت»، والوزير البريطانيّ «ونستون تشرشل»، والزعيم السّوفياتيّ «جوزيف ستالين». وبحسب خبراء الجيوبوليتك، كان من الأهداف المضمرة لمؤتمر يالطة توزيع العالم بين الولايات المتّحدة الأمريكيّة والاتّحاد السوفياتيّ على الوجه الآتي: الثلثان للأولى والثلث للثانية، حيث كان الاتّفاق أن لا يكون هناك تغيير للعالم، ولكن الأساس هو التوزيع، وأنّه لا داعي للدّخول في صراعات قد تضرب مصالحهما.

من النّتائج المُهمّة للحرب العالميّة الثانية أنّ أمريكا ولكونها أصبحت قوّة عالميّة أولى، ومحتاجة إلى سوق لتصدير منتجاتها، قامت بإعادة إعمار أوروبا «مشروع مارشال»، فاستمرّت الهيمنة الأمريكيّة إلى العام 1960 م، حيث واجهت مجموعة من المشكلات هي كما يأتي:

1. أصبحت أوروبا واليابان قوّتين منافستين للولايات المتّحدة الأمريكيّة؛ بسبب تحسّن مستوى المعيشة لمواطنيها.

2. إنّ مجموعة من الدول أصبحت غير راضية عن ذلك الواقع المفروض عليها؛ نتيجة اتّفاق يالطة (فيتنام، والجزائر، وكوبا، والصين)، كما رفضت الصين من جهتها الانصياع لتوجّهات الاتّحاد السوفياتيّ الّذي اقترح عليها التّوقيع على اتّفاقية سلام مع «الحزب الوطنيّ لتايوان»الّذي يطالب بالاستقلال عن الصين الوطن الأُم.

1- لمزيد من المعلومات أنظر: الكساد الكبير، الموسوعة الحرة (ويكيبيديا).

مفهوم القوّة الصّلبة[1]

القـوّة الصَّلبـة تتألـف مـن عناصـر القـوّة المادّيّـة، والعسـكريّة، والاقتصاديّـة. وقـد ارتبـط الحديـث عـن ذلـك الشـكل للقـوّة، خاصّـة القـوة العسـكريّة بفكـر المدرسـة الواقعيّـة[2]. وتبنّـى «جوزيـف نـاي» تعريفًـا أوسـع للقـوّة الصّلبـة، لا يقتصـر على القـوّة العسـكريّة فقـط، حيـث رأى أنّهـا تعنـي أيضًـا «القـدرة على اسـتخدام الجـزرة عـن طريق الأدوات الاقتصاديّـة؛ بهـدف التّأثيـر على سـلوك الآخريـن»[3]. ويمكـن التّمييـز بيـن مُكوّنيـن للقـوّة الصّلبـة[4]:

1. القوّة العسكريّة:

تُعـدّ مـن أكثـر أشـكال القـوّة الصّلبـة تقليديًّـا، واسـتخدامًا لتحقيـق أهـداف الدولـة. تعـدُّد صـور اسـتخدام القـوّة العسـكريّة وأشـكالها، على نحـوٍ يمكـن معـه التّمييـز بيـن خمسـة أنمـاط لاسـتخدامها، تتـراوح بيـن دبلوماسـيّة الإكـراه، الّتـي تُعبّـر عـن أخـفّ اسـتخدامات القـوّة، إلـى الاسـتخدام المباشـر للقـوّة العسـكريّة، التـي تعبّـر عـن أكثـر الاسـتخدامات مباشـرة، ووضوحًـا وكمـا يأتـي:

أ. دبلوماسيّة الإكراه:

يُعرّفهـا أليكسـندر جـورج بأنّـه «تهديـد الدولـة للعـدوّ باسـتخدام القـوّة العسـكريّة، مع اسـتخدام، وسـائل فعّالـة لإقناعـه بالامتثـال لقراراتهـا»[5]. ويمكـن أن يتحقّـق ذلـك مـن خـلال سـحب السّـفراء، أو فـرض العقوبـات. وقـد حـدّد جـورج ثلاثـة أهـداف لممارسـة دبلوماسـيّة الإكـراه، يتمثّـل الهـدف الأوّل في إقنـاع العـدوّ بالعـدول عـن موقفـه، ويتمثّل

1- ماهيّـة القـوَّة الصَّلبـة وعناصرهـا وأنماطهـا، الموسـوعة الجزائريّـة للدّراسـات السّياسـيّة والإسـتراتيجيَّة، 29/6/2017، ورد علـى الموقـع التالـي: www.politics-dz.com.

2- Ernest.j.wilson,Hard Power,Soft Power,Smart Power,The American Academy of Political and Social Science,SAGE Publication,2008,p114.

3- joseph Nye,Power in the Global Information Age:From Realists to Global,(New York,Routelage,2004),p5.

4 ماهيّة القوَّة الصَّلبة وعناصرها وأنماطها، مصدر سابق.

5- Alexander L.George,Corecive Diplomacy ,in Robert J.Art and Kenneth Waltz(eds),The Use of Force:Military Power and International Politics, (U.S.A :Roman and litelefield ,2004) ,p70.

الهدف الثاني في إقناعه بالتّراجع عن إجراء قام به فعلًا؛ بينما يتعلّق الهدف الثالث بإثارة المعارضة ضدّه عن طريق دعم مطالبها بالتغيير، أو تحريكها لقلب نظام الحكم[1].

ب. التخريب:

من خلال قيام الدولة (أ) بأفعال هدفها هدم مؤسّسات الدولة (ب) ومبانيها الوطنيّة. ولكن تلك الطريقة على المدى الطويل لا ينتج عنها سوى العداء والكراهية. وذلك النَّمط يعبِّر عن شكلٍ من أشكال العنف، قد ينجح في تحقيق أهداف الدَّولة في المدى القصير، ولكنّ تكلفته تكون مرتفعة في المدى الطويل[2].

ج. الرّدع:

يعني إصدار تهديدات مُتكرّرة لمنع عدوّ ما من الشروع في عمل غير مرغوبٍ فيه. وهناك نوعان للرّدع: الرّدع التقليديّ: عن طريق التَّهديد باستخدام الأسلحة التقليديّة. والرّدع النوويّ: عن طريق التّهديد باستخدام الأسلحة النوويّة. وتتميّز دبلوماسيّة الإكراه عن الرَّدع في أنّ الأولى تكون ردّة فعل لانتهاك قام به العدوّ؛ بينما الرّدع يهدف إلى منع العدوّ من القيام بتلك الانتهاكات[3].

د. الدفاع:

يحتوي على سلسلة من الإجراءات الفعّالة الّتي تتّخذها الدّولة للدّفاع عن نفسها في مواجهة هجوم عسكريٍّ نفّذه العدوّ.

هـ. التّدخُّل العسكريّ المباشر:

يتمّ اللّجوء إليه عادة في حالة فشل دبلوماسيّة الإكراه. وتتعدّد أهداف التدخّل العسكريّ، مثل: حماية المواطنين، أو الممتلكات الوطنيّة.

1- Coercive Diplomac against Iraq:1999-1998, in: Rpbert J.Art and Patric M.Cronin(eds), The United States and Coercive Diplomacy,(Washington: United States Institute of Peace Press, 2003), p277.

2- Christopher Hill,The Changing Politics of Foreign Policy ,(New York:Palgrave MaCmillan,2003),p145.

3- Jack S. Levy, Deterence and Coercive Diplomay: The Contributions of Alexander George, Political Psychology, Vol29, No4. ,2008, p15.

2. القوة الاقتصاديّة:

استخدام الدولة (أ) الأدوات الاقتصاديّة لجعل الدولة (ب) تقوم بأشياء لمصلحتها، ولا ترغب فيها. وترتكز القوّة الاقتصاديّة للدولة على النّاتج المحلّيّ، ونصيب الفرد من الدَّخْل، ومستوى التقدُّم التّكنولوجيّ، والموارد الطبيعيّة والبشريّة، ومؤسّسات السُّوق. وقد أضاف «اليـن فروست» عناصر أخرى للقوة الاقتصاديّة، تشمل الحكم الرّشيد، وتحقيق التنمية المُستدامة[1]. وقد جادل «جوزيف ناي» بأنّ الموارد الاقتصاديّة لا تعبّر فقط عن القوّة الصَّلبة، ولكنّها قد تنتج قوّة ناعمة أيضًا، حيث قد تقدّم الدولة أنموذج تنمية جاذبًا للدول الأخرى[2]. وهناك شكلان رئيسيّان لاستخدام القوّة الاقتصاديّة:

أ. العقوبات:

قد تأخذ العقوبات صورة مقاطعة الواردات، والحظر على الصَّادرات، وفرض القيود على الاستثمار، ومنع السَّفر.

ب. المنح والمساعدات الاقتصاديّة:

أي مكافأة الدولة نتيجة لتغيير سلوكها لمصلحة الطرف الآخر، أو في محاولة لتغييره. وإذا كانت العقوبات والمساعدات تعبّر عن أشكال الاستخدام العمدي المقصود للقوّة الاقتصاديّة، فإنّ هناك أشكالًا أخرى غير مقصودة ناتجة عن العولمة، وما ارتبط بها من زيادة تداخل الاقتصادات، وارتباطها باقتصاد السّوق، وتعبّر عنها الحساسيّة، التي تشير إلى أن التغيير في جزء من النظام والتأثر يؤدّي إلى التغيير في باقي النظام. أما التأثّر فيشير إلى أنّ التغيير في جزء من النظام يؤدي إلى التغيير في قواعد النظام.

دوافع نظرة الغرب السّلبيّة إلى الإسلام والمسلمين

ينظر كثير من أبناء الحضارة الغربيّة إلى الاسلام والمسلمين نظرة سلبيّة محضة نتيجة دوافع عدّة دينية وسياسية واقتصادية وسواها[3]:

1- Ellen L.Frost,What is Economic Power?,Joint Force Quarterly,April,2009),p50.

2- S.Nye,The future of Power,(New York ublic Affairs,2011),pp.52-53.

3- راغب السرجاني، نظرة الغرب إلى الإسلام والمسلمين، موقع طريق الإسلام، تاريخ الاطّلاع 19/12/2014، ورد على الموقع الآتي:- www.ae.islamwaynet/article/42255 .

1. النَّظرة العقديّة:

ما يؤجج المشاعر الدينية تولّي الأحزاب اليمينيّة المُتطرِّفة للحكم، كما حدث في أمريكا مع «جورج بوش»، وكما حدث في بريطانيا في العام 1993م عندما ذكر «ألفريد تشيرمان» مستشار رئيسة الوزراء «مارغريت تاتشر» أنّ أوروبا المسيحيّة تتعرّض لتهديد إسلاميّ؛ فتلك الأحزاب المُتطرّفة تُشعل النّزعة الدينيّة المُتعصّبة، عندما تشدد على تزايد أعداد المسلمين في الغرب؛ وهذا الأمر يُراقبه السّياسيّون ورجال الدّين المسيحيّ، فيرون من خلال الحسابات والإحصائيّات أنّ أوروبا ستتحول خلال عشرات السنين ـ تلقائيًّا ومن دون حرب ـ إلى «قارةٍ مسلمة». إضافة إلى ذلك، يرى الغربيّون وساستهم ورجال دينهم ازدياد مظاهر الالتزام بالدين بين المسلمين؛ فـ «صلاة الجمعة» تُقام في بعض المساجد و«الحجاب» ينتشر بين النّساء والفتيات المسلمات؛ ومّا يزيد الأمر اشتعالًا ـ ويُعَدُّ مؤشرًا خطيرًا بالنّسبة إليهم ـ النّموّ المُتسارع لبناء المساجد في أوروبا؛ ففي العام 1970م، كان في إيطاليا ـ مقرّ الفاتيكان معقل الكاثوليكيّة في العالم ـ مسجدٌ واحد أو اثنان على الأكثر، أمّا الآن ففي إيطاليا «سبعمائة مسجد».

2. انهيار الاتّحاد السّوفيتيّ:

يرى الغرب في فلسفته أنّ الإنسان كي يُبدع ويتطوَّر لا بُدّ له من منافس، وإذا كان وحده هو المُنتج المُفكِّر فلن يكون هناك دافع للمنافسة؛ وكان العدوّ المقترح بعد سقوط الاتّحاد السوفيتي هو الإسلام!

3. أصحاب المصالح:

إنّ لدى أولئك مصلحة أكيدة وكبيرة في تشويه صورة المسلمين، وتضخيم الخوف منهم، وتصويرهم بوصفهم عدوًّا خطيرًا!!! في أعين الشُّعوب الغربيّة المسيحيّة؛ وأخطر أصحاب المصالح هم «السّياسيّون» و«العسكريّون»؛ فبعد انهيار الشيوعيّة وتفكُّك الاتّحاد السُّوفيتي لم تَعُدْ هناك ضرورة لوجود حلف الناتو «الأطلنطي»، ومِنْ ثَمَّ، وجب حلُّه، والاستغناء عن الأسلحة الكثيرة، وتوقّف عجلة الإنتاج في المصانع العسكريّة الغربيّة، ومِنْ ثَمَّ، تسريح عشرات الآلاف من العمّال، وخسارة مئات، أو آلاف المليارات من الدولارات. وذلك ما قاله مسؤول فرنسيّ كبير في التّسعينيّات «جاك بومل»؛ لذا عمد أصحاب المصالح إلى تضخيم قوّة المسلمين مع تصويرهم بوصفهم «عدوًّا مُخيفًا»!!! الحرب على الإرهاب من

أجل إبقاء الحلف، ومِنْ ثَمَّ، لزم اصطناع حروب تستهلك الأسلحة، وتفتح الباب للأموال القادمة من خزائن الدول الأخرى ثمنًا للسّلاح، وثمنًا لمساعدة الغرب العسكريّة لها. كما يُستخدم ذلك الأمر في خدمة أهداف سياسيّة؛ فتضخيم صورة حركة حماس ـ مثلًا ـ ومنحها صورة إعلاميّة أكبر من قدراتها العسكريّة الفعليّة، يهدف إلى تخويف المواطن الغربيّ بما يسمح للحكومات لتبسط يدها بالمنح والمساعدات المادّيّة والعسكريّة للكيان الصهيونيّ، الّتي يراها المواطن الغربيّ حامية له من «العدوّ المسلم»!!! المُمثّل في حركة حماس الإرهابيّة، كما صوَّروها له.

4. الفجوة الاقتصاديّة الكبيرة بين الغرب والعالم الإسلاميّ:

عندما تكون هناك فروق ضخمة في الدخل، ومستوى الحياة، تثور المشاكل بين الفقير والغنيّ؛ فمُتوسّط الدَّخْل السّنويّ للفرد في النرويج ـ مثلًا ـ 42000 دولار؛ بينما في اليمن 1000 دولار، وفي النّيجر 274 دولارًا. ومن هنا، ينظر الغنيّ إلى الفقير بقلق وسوء ظنّ، خاصة مع موجات الهجرة غير الشَّرعيّة إلى البلدان الأوروبية.

5. تزايد المسلمين في الدول الغربيّة:

إنّ كثرة المواليد المسلمين في البلاد الغربيّة مقارنةً بندرة المواليد بين الغربيّين أنفسهم؛ لأنّهم لا يُقبلون على الزّواج أساسًا؛ يُهَدِّد التَّركيبة السُّكّانيّة المسيحيّة الأوروبيّة؛ فالإحصائيّات الغربيّة الرَّسميّة تقول: إنّ نسبة المسلمين في أوروبا كلّها تبلغ 5%، ومن المُتوقَّع أن تصل في العام 2050م إلى 20%. فإذا علمنا أنّ الدين الإسلاميّ هو أكثر الأديان نُمُوًّا في العالم، وأنّ هناك أعدادًا ضخمة من الغربيّين تدخل الإسلام كلّ عام؛ حتّى إنّ دولة مثل فرنسا الكاثوليكيّة ذات التّاريخ الصَّليبيّ العدائيّ ضدّ الإسلام والمسلمين لو ظلَّت نسب الزيادة فيها بين المسلمين وغير المسلمين ثابتة؛ فإنّ نسبة المسلمين ستتجاوز في العام 2060م 50% من السكان.

6. الانحرافات السُّلوكيَّة لدى بعض المسلمين في أوروبا:

يرى الغرب أنّ المسلمين يأتون بطرقٍ غير شرعيّة في كثيرٍ من الأحيان، وتُعدُّ هذه جريمة ومخالفة، وأكثر من ذلك، أنّهم يرون نسبة المسلمين لديهم داخل السّجون أضعاف نسبتهم في المجتمع، وهؤلاء مسجونون في جرائم جنائيّة، مثل: المخدّرات، والدَّعارة، والهجرة غير الشَّرعيّة؛ ما يُعطي صورة مُشوَّهة عن المسلمين عمومًا من منظور الإنسان الغربيّ غير المسلم.

7. الأفكار المُتطرّفة لدى بعض الشَّباب المسلم:

ينسب الغرب تلك الأفكار غالباً لا إلى أولئك الشباب؛ وإنّما إلى المسلمين عمومًا، ثمّ إلى الإسلام نفسه، في حين ينسبون التطرف عند مجموعات أخرى لا إلى دينهم؛ وإنّما إلى عرقهم أو جنسيّتهم؛ هكذا يصبح الإسلام دين التَّطرُّف والإرهاب، وخطرٌ على العالم!!!.

8. النُّموّ السُّكّانيّ الكبير:

ينمو عدد المسلمين بسرعة بالنّسبة إلى غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى، وقد زاد عدد المسلمين في العالم من 800 مليون في العام 1980م إلى 1429 مليونًا في العام 2000م، ثمّ زاد إلى 1570 مليونًا في العام 2011م، ومن المُتوقّع أنّه سيصل في العام 2025م ، إلى 2500 مليونًا، أي 2.5 مليار؛ بينما سوف يبلغ عدد المسيحيّين بكل طوائفهم ومللهم ملياريـن فقط، وستكون تلك أوّل مرَّة في التاريخ يزيد فيها عدد المسلمين على أعداد غيرهم. ما القلق من سيطرة المسلمين على العالم بقوَّة العدد.

9. التَّنظير للعداء:

على مدى قرون، جرت معارك طويلة بين المسلمين والمسيحيّين في الشرق والغرب، وحدثت فيها فتوح إسلاميّة، ثمّ احتلال غربيّ لبلاد الإسلام، ومجازر رهيبة ارتكبها المسيحيّون في الحروب الصَّليبيّة، ثمّ في الاحتلال المعاصر في القرن العشرين، وإقامة الكيان الصّهيونيّ على أرض فلسطين المغتصبة، ثمّ احتلال أفغانستان في العام 2001م، والعراق في العام 2003م.

قام الغرب بالتنظير لحالة العداء تلك؛ فنشر «فرانسيس فوكوياما» كتابه «نهاية التاريخ»، يقول فيه: «إنّ الرَّأسماليّة الحاليّة المُسيطرة على العالم هي أفضل أنموذج لحياة البشر وأكمله، وهي المحطّة النّهائيّة في مسيرة التاريخ. لذا، يجب التَّخلُّص من أصحاب الأفكار والنَّظريّات الأخرى مثل الإسلام». ومن بعده، نشر «صاموئيل هنتغتون» كتابه: «صدام الحضارات»، يذكر فيه أنّ «الأصل في التَّعامل بين البشر هو الصّراع والصّدام»، وذلك على الرّغم من أنّ الله تعالى بيَّن لنا في القرآن أنّ الأصل في التَّعامل مع الآخرين هو التَّعارف ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا

﴿وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾[1]، وقد ذكر الباحث المصريّ «راغب السرجاني» ذلك في كتابه: «المشترك الإنسانيّ»[2]. وهناك مفكّر فرنسيّ «جون كريستوف روفان» ألّف كتابًا عنوانه: «الإمبراطوريّة الرومانيّة والبرابرة الجُدُد»[3]، يُبَيِّن فيه أنّ الإمبراطوريّة الرومانيّة الحديثة هي الحضارة الغربيّة، والبرابرة الجُدُد هم كلّ الدُّول الّتي تعيش جنوب تلك الحضارة، يدعو فيه ساسة الغرب إلى القضاء على أولئك البرابرة عن طريق الأمراض الفتّاكة ، مثل الإيدز؛ من دون كلفة اقتصاديّة. والمشكلة الكبرى في ذلك التّنظير المسموم –مثل مقالات فوكوياما وهنتغتون– أنّه يُنْشَر في المجلّة الرئيسة للسّياسة الخارجيّة الأمريكيّة، الّتي يطّلع عليها رجال السّاسة الأمريكان[4].

تداعيات هيمنة الغرب على العالم الإسلاميّ

1. التّداعيات السّياسيّة:

قامت الدُّول الغربيّة صاحبة النّفوذ بمحاربة الفاشيّة لعقود من الزّمن، حين كان المُمثّل الرئيس لها في ألمانيا خلال النّصف الأوّل من القرن العشرين «أدولف هتلر». وكذلك حاربت الشيوعيّة الّتي يُمثّلها الاتّحاد السّوفيتيّ بشكل أساس خلال النّصف الثاني من القرن العشرين. وبعد انهيار الاتّحاد السّوفيتي، استبدل الغرب خطر الشيوعيّة، أو الخطر الأحمر بخطر الإسلام، أو الخطر الأخضر. وعلى الرّغم من أنّ المسلمين لا يُشكّلون تهديدًا سياسيًّا، أو عسكريًّا حقيقيًّا للعالم بشكلٍ عامٍّ وللعالم الغربيّ بشكلٍ خاصٍّ، إلّا أنّ الدول الغربيّة تواصل تسييس الإسلام والمسلمين بوصفهم خصمًا رئيسًا. واستمرّ الغرب في تطبيق نظرته الماضية، حيث كان يعتقد أنّ الفاشيّة، أو الشيوعيّة تهديدًا لأسلوب حياته، وصار يدّعي زيفًا أنّ الإسلام يُشكّل مصدر تهديدٍ له!!! في الوقت الحاضر. ويُعدّ استخدام مصطلحات

1- سورة الحجرات، الآية 13.

2- راغب السرجاني، المشترك الإنساني.. نظرية جديدة للتقارب بين الشعوب، مؤسّسة اقرأ، مصر، 2010م، ص11.

3- راغب السرجاني، ماذا قدَّم المسلمون للعالم؟ إسهامات المسلمين في الحضارة الإنسانية، مؤسّسة اقرأ، مصر، 2009م، ص18.

4- راغب السرجاني، وشهد شاهد من أهلها، نهضة مصر، القاهرة، 2009م، ص14.

مُعادية للإسلام وإشاعة تسمية الإرهاب الإسلاميّ، من أسهل الطُّرق لتأكيد الهيمنة وتعزيزها على حكومات العالم الإسلاميّ. فالغرب لا يفضّل أن يُدار العالم الإسلاميّ من قِبَل حكوماتٍ مستقلّة أبدًا؛ بل تريد القوى الاستعماريّة الحفاظ على سيطرتها المباشرة وغير المباشرة على تلك البلدان[1].

كما أنّ تكلفة استخدام الخطاب المُعادي للإسلام منخفضة جدًّا؛ لأنّ الدول الغربيّة لم تستطع في الماضي ولا حاليًّا معاداة دول مثل: الهند أو الصين؛ فالمصالح المُتبادلة بين الغرب والصين، أو بين الغرب وروسيا أقوى من المصالح المُتبادلة بين الغرب والدول الإسلاميّة؛ ما يجعل تكلفة مواجهة القِوَى العالميّة الغربيّة مع بكين، أو موسكو باهظةً للغاية. لذلك، فإنّ تحويل الإسلام إلى طرف مواجهة هو حلّ أكثر عمليّة. ومن الأسهل حشد العالم وراء وَهْم الإسلاموفوبيا.

2. التّداعيات العسكريّة:

حدَّد الباحث المصريّ «عامر عبد المنعم» في كتابه الموسوم «عُدوانيّة الغرب: غريزة سفك الدّماء وتصدير الكراهية» ملامح التّداعيات العسكريّة للهيمنة الغربيّة على العالَمَيْن: العربيّ والإسلاميّ، حيث اندفع الأوروبيّون لغزو العالم في ظلّ تفوّقهم العسكريّ، واستخدموا القوّة لحكم الدول الرّافضة لهم. وقد شهد التّاريخ المعاصر ظهور ثلاث موجات مُتتالية من الهجمات الغربيّة على العالم، تتلخّص تلك الهجمات في الحروب الصّليبيّة، والحملات الاستعماريّة، ثمّ الحروب الاستباقيّة. وما حدث في تلك المحطّات من خسائر كلَّف البشريّة كثيرًا على حساب عقائدها وأمنها ومصيرها؛ فقد أشاعت تلك الحروب الكراهية والعداوات الدِّينيّة، وبذرت التَّقسيمات الجغرافيّة والسّياسيّة في حروب بين الجغرافيّات والأعراق ما زالت ترهق الشعوب حتّى اليوم. كان الدَّافع الدّينيّ هو المُحرّك الأبرز وراء الحروب الصليبيّة؛ إذ توحَّدت أوروبا تحت راية الصَّليب. أمّا في الموجة التَّالية ـ وهي الموجة الاستعماريّة ـ فقد اختلط الدَّافع الدّينيّ بالاقتصاديّ. وفي المواجهة المعاصرة، اختلط الدّينيّ بالاقتصاديّ مع الرّغبة في الهيمنة والسَّيطرة على العالم في الحروب الاستباقيّة. لقد حرص الغرب منذ الحملات الاستعماريّة على الهيمنة

1- محي الدين أتامان، لماذا انقلب الغرب على الاسلام؟ مركز الدراسات السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، مؤسّسة سيتا، تركيا، تاريخ الاطلاع عليه: 5/11/2020، ورد على الموقع الآتي www.satav.org/ar/6904.

على العالم الإسلاميّ، وعلى الرّغم من سحب الوجود العسكريّ وتخفيفه إبَّان حركات الاستقلال في الخمسينيّات والسِّتينيَّات من القرن المنصرم، فإنّ الغرب نفّذ كثيرًا من الإجراءات الّتي حافظت على استمرار الهيمنة السّياسيّة، والاقتصاديّة، والثّقافيّة. لكن مع ظهور الحركات الإسلاميّة وتناميها، وتصاعد الدَّعوة إلى الاستقلال عن الغرب، بدأ الغرب يُكثّف من وجوده العسكريّ لفرض سيطرته. وتطوّر الأمر إلى المبادرة بالاعتداء على المسلمين لإجهاض أيّ قوّة ناشئة يمكن البناء عليها [1].

لوَّح «هنتنغتون» بخطر الصدام بين الحضارات. وفي هذا الإطار، وضعت أمريكا قائمة حمراء أطلقت عليها اسم «الدول المارقة». وتمّ ضمّ دولتين غير إسلاميّتين هما: «كوبا، وكوريا الشماليّة» للقائمة؛ لتمرُّدهما على الهيمنة الغربيّة، وللضّغط عليهما، ومنعهما من تقديم أيّ دعم في مجال التّسليح للدُّول الإسلاميّة.

وفي هذا الإطار، هاجمت أمريكا ليبيا، والسُّودان، وأفغانستان، والعراق بالصواريخ خلال الثّمانينيّات والتّسعينيّات من القرن المنصرم، ثمّ غزو الدَّولتين الأخيرتين واحتلالهما عسكريًّا، مع بداية الألفيّة الجديدة.

لمَّا كان الغرب لا يستطيع شَنّ حروب عسكريّة ضدّ كلّ الدول الإسلاميّة في وقت واحد، فإنّه نوَّع أساليب الحرب تحت الاضطرار، وجَيَّش كلّ ما هو مُتاح في الإجراءات الاستباقيّة. وفي هذا الإطار، ابتكر الغرب ما يُسمّى «الإرهاب». وبالفعل، سعت الولايات المتّحدة إلى حشد تحالف عالميٍّ تحت شعار «مكافحة الإرهاب»، ورصدت ميزانيّات ضخمة، وشكّلت مُنظّمات أمنيّة وأُطُرًا مُؤسّسية؛ لتجنيد العالم في معركة المُطاردة والمُحاصرة. وحرَّضت أمريكا دولًا وحكومات للانخراط معها في تلك الحرب، وقدَّمت المعونات والخبرات الفنّيّة لإلزام دول العالم، وإجبارها على المشاركة. كما استطاعت الولايات المتّحدة إدخال المُنظّمات الدَّوليّة في الصّراع، واستخدمت الأُمَم المُتّحدة لإصدار التّشريعات والمواثيق؛

1- عامر عبد المنعم، عدوانيّة الغرب: غريزة سفك الدماء وتصدير الكراهية، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، 2011م، ص30. و محمد عبد الشافي القوصي، عدوانيّة الغرب بين غريزة سفك الدماء وتصدير الكراهية، مجلة البيان الإلكترونية، العدد289، دار البيان،لندن، 30/7/2011 . ورد على الموقع الآتي: www.albayan.co.uk/MGZarticle2.aspx-id-1275?.

لإلزام العالم بالتورّط في المعركة[1].

يرى المؤلّف أنّ الحروب الأخيرة الّتي أشعلها الغرب عقب أحداث سبتمبر 2001 لا يمكن النَّظر إليها على أنّها ردٌّ فعلٍ، أو عزلها عن المعتقد والسُّلوك الصّراعيّ للغرب مع المسلمين. فالعداوة سابقة على ذلك التَّاريخ، والاستعداد للحرب كان مُبَيَّتًا؛ سواء وقعت أحداث سبتمبر أمْ لم تقع. لكن التّوقيت ربّما كان سيتأخر قليلًا. وأمّا ذلك الانتقام من دول المنطقة وشعوبها بالشّكل المأساويّ الّذي حدث فلا نجد له تفسيرًا إلّا أنّ روح الصّراع تجعل الغرب ينزع إلى الاعتداء والإبادة في كلّ الأحوال. إنّ تفوُّق الغرب العسكريّ أغراه بالعدوان، وتَسبّبت عقليّة الصّراع في توريط الغرب في مغامرات عسكريّة، فوجئ أنّها فاقت قدرته على تحمُّل اتّساعها وامتدادها؛ فمع كثرة اعتداءات الغرب على المسلمين، ظهرت نقاط الضّعف لديه، في الوقت نفسه الّذي تجلَّت فيه عناصر القوّة لدى الطَّرف الآخر. وقد ثبت أنّ الإفراط في استخدام القوّة يضعف تأثيرها مع الوقت، ولا تجلب النَّصر دومًا.

لقد دفعت روح الصّراع الغربَ إلى غزو العراق وأفغانستان؛ لتقديم عبرةٍ لباقي المسلمين، فإذا بالنّتائج تأتي عكسيّة؛ فقد تسبَّب ذلك التَّقطيع في أوصال الدَّولتين، وتجريب أسلحة الدَّمارِ الفتّاكة في شعبيهما، وانكشاف الوجه العدائيّ للغرب، تسبَّب في ردّة فعلٍ في الجانب الإسلاميّ؛ فأيقظ روح المقاومة، وأحيى فكرة الجهاد. ووجدت أميركا نفسها مُتورّطة في مستنقعٍ لا مثيل له. وتحوّل النَّصر السَّريع في البداية إلى انكسار واستنزاف فيما بعد. وبدلًا من الاحتفال بالانتصار أصبحت الأُمنية هي الانسحاب والفرار[2].

3. التَّداعيات الاقتصاديّة:

من أهمّ أهداف الغرب الدافع الاقتصاديّ. ومن الموارد الّتي نعمت بها الأُمّة الإسلاميّة: النّفط، والغاز، والموارد المائيّة، والثَّروات المعدنيّة، وتلك الموارد من أهمّ مصادر الحضارة وأدواتها الّتي يضمن الاستيلاء عليها بقاء حضارة الغرب، وإنعاشها، وتخليصها من الأزمات الاقتصاديّة الّتي تتعرّض لها بين الفينة والأخرى؛ نتيجة تقلّبات الأسواق، أو سياسات اقتصاديّة خاطئة. وللسَّيطرة على هذه الموارد

1- عامر عبد المنعم، عدوانيّة الغرب: غريزة سفك الدماء وتصدير الكراهية، مصدر سابق، ص30.

2- المصدر نفسه، ص30.

الإسلاميّة؛ وجب في نظر الغربيين أن يبقوا قريبين من منطقة العالم الإسلاميّ، مُتأهِّبين لمواجهة أيّ محاولة للاستقلال والتَّخلُّص من التَّبعيّة، وقد أكّد جيمي كارتر في العام 1980م ضرورة أن تصبح منطقة الخليج منطقة نفوذ أمريكيّ[1].

بالإضافة إلى أهمّيّة النَّفط، تأتي المحافظة على أسعاره في مستوى مُعيّن من الأمور المهمّة بالنّسبة إلى العالم، فهو سلعة يشترك العرب في إنتاجها مع دول أخرى، والولايات المتّحدة نفسها من أكبر مُنتجي النَّفط في العالم، وإنّ لها مصلحةً في ألَّا تنخفض أسعاره عن حدٍّ مُعيّن، وما ينطبق على أمريكا، ينطبق على دول غربيّة أُخرى، وقد تُرغم بعض الدُّول على خفض أسعار النَّفط عن الحدِّ المُتّفق عليه، من أجل تحقيق أغراض مُعيّنة، وتلك السّياسة لها آثار خطيرة تصل إلى حدِّ انهيار الدُّول، خصوصًا على الدُّول المعتمدة على ثروتها النّفطيّة[2]. وسلعتا النَّفط والغاز تحكمهما مصلحة مشتركة بين البائع والمشتري، وبقدر ما يحتاج الغرب إلى النَّفط العربيّ، فإنّ العرب يحتاجون إلى الغرب لشرائه[3].

يستهلك الشعب الأمريكيّ نحو 60% من بترول العالم؛ فهو في حاجة دائمة إلى النّفط، وفي الحرب العراقيّة ـ الإيرانيّة وجدت الدول العظمى أنّه ولأجل تحقيق إستراتيجيّتها الّتي كان النّفط من أهمّ مرتكزاتها في منطقة الشرق الأوسط ـ من الضّروريّ أن تقوم باستنزاف كلا البلدين في حرب إقليميّة، تسهِّل عليها فيما بعد احتواءهما وتطويعهما؛ لاستعادة موفَّقة لأمن تلك المصالح في تلك المنطقة الحيويّة جدًّا؛ لتحقيق مشروع الهيمنة العالميّة[4].

في العام 2003م، عندما هاجمت أمريكا العراق، انطلقت مظاهرات في مختلف دول العالم مُتّهمة أمريكا صراحة بأنّها تريد نهب البترول العراقيّ واستغلال ثرواته، على الرّغم من نفي الولايات المُتّحدة ذلك، وفَوْرَ نزول القوّات الأمريكيّة

1- ميسون سامي أحمد، أثر العامل الاقتصاديّ في الحروب والصراعات ضد العالم الإسلاميّ، موقع الألوكة الثقافيّة، تاريخ الاطّلاع عليه: 15/12/2020م، ورد في الموقع الآتي: www.alukah.net/culture/0/143690.

2- المصدر نفسه.

3- عبد المنعم سعيد، حرب الخليج والفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، 1993م، ص85.

4- محمد حسنين هيكل، حرب الخليج أوهام القوة والنصر، مركز الأهرام ، القاهرة، 1992م، ص125.

والبريطانيّة على أرض العراق، توجّهوا إلى آبار النَّفط.

كان للإدارة الأمريكيّة في عهد الرّئيس بوش الابن صلة وثيقة بشركات النَّفط، ومعظم رموزها كانوا من القطاع النفطيّ، والمحافظون الجُدُد يُمثِّلون مصالح رأس المال الماليّ الموظَّف في العديد من الشركات الاحتكاريّة، لا سيّما احتكارات السّلاح والنّفط. وبوش نفسه رجلٌ نفطيٌّ، عمِل قبل وصوله إلى البيت الأبيض في مجال التَّنقيب عن النَّفط، وهو الّذي جاء إلى الرِّئاسة، بفضل دعم شركات النَّفط والسّلاح، وقد مارست شركات النّفط الأمريكيّة والبريطانيّة نفوذها السّياسيّ لإطالة الحصار على العراق قبل الاحتلال؛ لأنّ شركات نفطيّة صينيّة وروسيّة وفرنسيّة كانت قد حازت عقود نفطيّة فيه، ثمّ دفعت تلك الشركات بمشروع احتلال العراق في العام 2003م؛ لتهيمن على الثّروات النّفطيّة[1].

في أفغانستان، كان من ضمن أهداف الحرب الأمريكيّة السَّيطرة على ثروات آسيا الوسطى من نفط وغاز، وإنشاء قواعد عسكريّة أمريكيّة في منطقة كانت ضمن النُّفوذ الروسيّ لأكثر من قرن من الزَّمن [2].

مستقبل الهيمنة الغربيّة على العالم الإسلاميّ

إنّ قراءة مستقبل الهيمنة الغربيّة على العالم الإسلاميّ يمكن أن يندرج في سيناريوهين رئيسَيْن، هما:

1. سيناريو استمرار الهيمنة الغربيّة على العالم الإسلاميّ:

إنّ استمرار الهيمنة الغربيّة يمكن أن يتمثّل من خلال العولمة؛ وهي أحد أشكال الهيمنة الغربيّة الجديدة الّتي تعبّر عن المركزيّة الأوروبيّة في العصر الحديث، الّتي بدأت منذ الكشوف الجغرافيّة في القرن الخامس عشر، ابتداءً من الغرب الأميركيّ، والتفافًا حول أفريقيا حتّى جزر الهند الشرقيّة والصِّين. بدأ النّهب الاستعماريّ للسّكّان من أفريقيا والثّروات من آسيا وأفريقيا والعالم الجديد؛ لتكوين الإقطاع الأوروبيّ في عصر «الإصلاح الدينيّ» في القرن الخامس عشر، ثمّ «النّهضة» في

1- أحمد فايز صالح، دور المحافظين الجدد في السياسة الخارجية الأمريكية، باحث في الدّراسات الفلسطينيّة والإستراتيجيّة، بيروت، 2011م، ص75-70.

2- محمد مكرم العمري، أسرار الأشرار قبالى اليهود والسّعي للسّيطرة على العالم، دار الهادي، بيروت، 2004م، ص8 - 26.

السّادس عشر، ثمّ «العقلانيّة» في السّابع عشر، حيث تحوّل الإقطاع إلى ليبراليّة تجاريّة، ثمّ كان الثامن عشر عصر «التنوير» الأوروبيّ، وفي التاسع عشر تفجّرت الثّورة الصّناعيّة الأولى، ومن بعدها النّهب الاستعماريّ الثاني لأفريقيا وآسيا في القرن العشرين، واندلاع حربين أوروبيّتين على أرض الغرب سُمّيت الحربان العالميّتان: الأولى، والثانية[1].

بعد عصر التّحرّر من الاستعمار، خلال ذلك القرن، بدأت أشكال الاستعمار الجديد في الظّهور باسم مناطق النّفوذ، والأحلاف العسكريّة في عصر الاستقطاب، والشّركات مُتعدّدة الجنسيّات، واتّفاقيّات التّجارة الخارجيّة، واقتصاد السُّوق، ومجموعة السبع، أو الثّماني الصّناعيّة الكبرى. والعالم ذي القطب الواحد، وثورة الاتّصالات، وعالم القرية الواحدة.

كما ظهرت العولمة في إحكام الحصار حول مناطق الاستقلال الاقتصاديّ، أو السّياسيّ، أو الحضاريّ عن المركز، مثل حصار العراق وليبيا وسوريا، وتفتيت السُّودان، وتهميش مصر.

فالمركز لا يقبل إلّا التّبعيّة المطلقة لضمان استقرار السُّوق. أمّا أميركا اللّاتينيّة فمشغولة بمشكلاتها الداخليّة؛ العنف، والجريمة المنظّمة، والمخدّرات، والفقر، والبطالة. فقد انتهى عصر جيفارا، وخفّ لاهوت التّحرير، و«تأمرك» الشباب، وتميّعت الثقافة الوطنيّة.. فلا يوجد إلّا «الوطن العربيّ الإسلاميّ» الّذي يحتمل أن يأتي منه التّحدّي للعالم ذي القطب الواحد. ومن هنا، تأتي معاداة الغرب للإسلام عمومًا، والتّركيز عليه بالضَّرب والحصار والتّهديد. والعولمة تعبير عن مركزيّة دفينة في الوعي الأوروبيّ، تقوم على عنصريّة عرقيّة، وعلى الرّغبة في الهيمنة، والسَّيطرة، فالأبيض أفضل من الأسود والأصفر، والأحمر، والأسمر[2]. فاستأصل الهنود الحُمر من أميركا وأستراليا. وسرق الأفارقة السُّود في بداية العصور الحديثة صيدًا كالحيوانات لبناء القارة الجديدة. وتمّ احتلال العالم العربيّ الإسلاميّ، وألقيت أول قنبلة نوويّة على الجنس الأصفر في هيروشيما وناكازاكي.

1- حسن حنفي، العولمة وأشكال الهيمنة الغربيّة، موقع الخليج الجديد، تاريخ الاطّلاع عليه: 3سبتمبر2016، ورد على الموقع الآتي:
www.thenewkhalij.news/article/45481 .

2- حسن حنفي، العولمة وأشكال الهيمنة الغربيّة، موقع الخليج الجديد، مصدر سابق.

في قلب كلّ أوروبيّ ما زالت تقبع اليونان القديمة، وفتوحات الإسكندر الأكبر وانتصاره على الفرس، وانتشاره حتى الهند، وعسكريّة أسبرطة، وإمبراطوريّة روما. البحر الأبيض المتوسط بحيرة أوروبية، تسيطر على ضفّته الشماليّة، جنوب أوروبا، وعلى ضفته الجنوبيّة، شمال أفريقيا أو المغرب العربيّ، وتسيطر إسرائيل على ضفّته الشرقيّة في فلسطين. وتظلّ إسبانيا محتلّة لسبته ومليله، وبريطانيا لجبل طارق[1].

2. سيناريو نهاية الهيمنة الغربيّة على العالم الإسلاميّ:

في العام 2019م، بدأ بعض صُنَّاع القرار الغربيّين التّلويح بإمكانيّة نهاية الهيمنة الغربيّة في المستقبل المنظور، وهذا ما جسّده الرّئيس الفرنسيّ ايمانويل ماكرون؛ إذ أكّد في كلمة ألقاها في افتتاح مؤتمر السُّفراء الّذي يُدشّن سنويًّا عودة الدبلوماسيِّين الفرنسيِّين إلى أداء واجباتهم بعد انتهاء عطلة الصَّيف؛ «أنّ النّظام الدّوليّ أخذ يتغيّر بصورة غير مسبوقة، وأنّ التّغيّرات تجري في جميع المجالات بوتيرة تاريخيّة». وقال ماكرون في قمّة مجموعة «السّبع الكبار» في مدينة بياريتز على شاطئ المحيط الأطلسي: «نحن لا شكّ نعيش حاليًّا نهاية الهيمنة الغربيّة على العالم، فكنّا مُعتادين على نظام عالميٍّ، منذ القرن الثامن عشر، يستند إلى تلك الهيمنة الغربيّة، ولا شكّ في أنّ تلك الهيمنة كانت فرنسيّة في القرن الثامن عشر بفضل عصر الأنوار، وفي القرن التاسع عشر، كانت بريطانيّة بفضل الثورة الصناعيّة، وبصورة عقلانيّة كانت تلك الهيمنة أمريكيّة في القرن العشرين، لكن الأمور أخذت في التغيّر والتقلّب؛ بسبب أخطاء الغربيّين في بعض الأزمات». وتابع ماكرون: «نحن عملنا معًا في لحظات تاريخيّة كذلك هناك بزوغ قوى جديدة، وهي قوى اقتصاديّة ليست سياسيّة؛ بل دول حضاريّة تأتي لتغيّر هذا النّظام العالميّ، وإعادة النَّظَر في النّظام الاقتصاديّ بصورة قويّة؛ ومنها الهند والصين وروسيا، حيث تتميّز تلك البلدان بإلهامها الاقتصاديّ الكبير»[2].

لقد وصف تنصيب دونالد ترامب بأنّه رمز لنهاية القرن الأمريكيّ. وقد ينظر المؤرّخون في السنوات المقبلة إلى العامين 2016م و2017م على أنّهما المرحلة

1- حسن حنفي، العولمة وأشكال الهيمنة الغربيّة، موقع الخليج الجديد، مصدر سابق.

2- ماكرون :نعيش نهاية الهيمنة الغربية في العالم وأبعاد روسيا عن أوروبا خطأ جسيم، موقع روسيا باللّغة العربيّة، تاريخ الاطّلاع عليه 27/8/2019، ورد في الموقع الآتي www.arabic.rt.com/world.

الّتي اجتمعت فيها أعظم قوّتين تجتاحان العالم ـ أي مناهضة السّلطة القائمة في الغرب وعودة آسيا إلى السّاحة ـ لتمكين الصِّين من تأدية دورٍ قياديٍّ عالميٍّ. ظهر ذلك الأمر في دافوس[1]، من خلال تدخُّل بكين الأخير في الصّراع الأكثر جدلًا في العالم ـ أي الصراع الفلسطينيّ ـ الإسرائيليّ، وأيضًا من خلال تصريح تيريزا ماي[2] الأخير الّذي قالت فيه إنّ: «أمريكا وبريطانيا لن تنتهكا بعد اليوم حرمة الدول ذات السّيادة، ولن تعملا على تشكيل العالم على صورتهما. هذا لا يعني انتهاء قرن من الهيمنة الأمريكيّة فحسب؛ بل يعلن نهاية نصف ألفيّة من التفوّق الغربيّ»[3].

يبدو أنّ العالم بدأ يتغيّر بالتأكيد، هذه الحقيقة الّتي بات يدركها معظم قادة العالم، ويتجاهلها بعضهم الآخر، إمّا لأنّهم لا يريدون الاعتراف بهذه الحقيقة، ويُصرُّون على غطرسة القوّة الّتي يمتلكونها، وإمّا لأنّهم لا يريدون تقبّلها انطلاقًا من الرّغبة في مقاومتها؛ أملًا في المحافظة على أدوارهم القياديّة في السّاحة الدوليّة، وعدم السماح للقوى الأخرى بمنازعتهم تلك الأدوار؛ بينما تشير كلّ المعطيات الى أنّ العالم ذاهبٌ باتّجاه نظام مُتعدّد الأقطاب[4].

الخاتمة

إن فهم الهيمنة الغربيّة هو في ـ حدّ ذاته ـ عاملٌ لرصد نقاط قوّتها، ونقاط ضعفها لوضعها في دائرة التَّحليل، والدراسة؛ لمعرفة مستقبلها بعد تجربة امتدّت سنوات خلت مضت مليئة بالحزن، والخسائر البشريّة جرّاء شنّ الغرب الحروب

1- دافوس: مُنظّمة غير حكوميّة لا تهدف الربح، مقرّها جنيف في سويسرا، أسّسها أستاذ في علم الاقتصاد (كلاوس شواب) في العام 1971م. يعقد المنتدى اجتماعاته السّنويّة في مدينة (دافوس) السّويسريّة، حيث يتمّ وضع مُسوّدات الخُطط، ومشاريع اقتصاديّة مشتركة. دافوس، الموسوعة الحُرّة (ويكيبديا).

2- تيريزا ماي: وهي سياسيّة بريطانيّة، ورئيسة وزراء المملكة المُتّحدة حتى 24يونيو2019م. تيرزا ماي، الموسوعة الحُرّة (ويكيبديا).

3- ماكرون :نعيش نهاية الهيمنة الغربية في العالم وأبعاد روسيا عن أوروبا خطأ جسيم، مصدر سابق.

4- يونس السيد، نهاية الهيمنة الغربيّة ، صحيفة الخليج الإماراتيّة، 4 سبتمبر 2019، ورد في الموقع الآتي: www.alkaleej.ae.

العسكريّة، والاقتصاديّة، والفكريّة تجاه العالم الإسلاميّ سعيًا إلى استمرار تبعيته، ومنعه من أداء دوره الطبيعيّ بين الأُمَم، لكن دورة الزمن تفرض قانون البداية والنّهاية نظريّة ابن خلدون؛ ما يُحفّزنا للقول: ما دام لكلّ شيء بداية فلا بُدَّ أن يكون له نهاية، وهذا هو حال العلاقات الدوليّة، متغيّرة، وغير ثابتة على وتيرةٍ واحدةٍ. وها قد برزت قِوى دوليّة مثل الصين لمنافسة الغرب والولايات المتّحدة الأمريكيّة في تشكيل نظام دوليٍّ جديدٍ يتّسم بالتَّعدُّديّة القطبيّة، بعدما سادت القطبيّة الواحدة لأكثر من ثلاثين عامًا بعد انهيار الاتّحاد السُّوفياتيّ في نهاية العام 1991.

المراجع والمصادر

القرآن الكريم.

الموسوعات:

- بريتون وودز، الموسوعة الحُرّة.
- الكساد الكبير، الموسوعة الحُرّة.
- تيرزا ماي، الموسوعة الحُرة.
- دافوس، الموسوعة الحُرّة.
- الموسوعة الجزائريّة للدراسات السياسّية والإستراتيجيّة.

الكتب باللّغة العربيّة:

- أحمد فايز صالح، دور المحافظين الجُدُد في السياسة الخارجيّة الأمريكيّة، باحث للدراسات الفلسطينية والإستراتيجيّة، بيروت، 2011م.
- راغب السرجاني، ماذا قدَّم المسلمون للعالم؟ إسهامات المسلمين في الحضارة الإنسانيّة، مؤسّسة اقرأ، مصر، 2009م.
- ـــــــــــــ، المشترك الإنسانيّ.. نظريّة جديدة للتّقارب بين الشّعوب، مؤسّسة اقرأ، مصر، 2010م.
- ـــــــــــــ، وشهد شاهد من أهلها، نهضة مصر، القاهرة، 2009م.
- عامر عبد المنعم، عدوانيّة الغرب: غريزة سفك الدماء وتصدير الكراهية، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة،2011م.
- عبد المنعم سعيد، حرب الخليج والفكر العربيّ، دار الشروق، القاهرة، 1993م.
- محمد حسنين هيكل، حرب الخليج أوهام القوّة والنّصر، مركز الأهرام، القاهرة، 1992م.
- محمد مكرم العمري، أسرار الأشرار قبالى اليهود والسعي للسّيطرة على العالم، دار الهادي ، بيروت، 2004م.
- محمود المراغي، سفر الموت من أفغانستان إلى العراق، دار الشروق، القاهرة، 2003م.

البحوث والدراسات:

- محمد عبد الشافي القوصي، عدوانيّة الغرب بين غريزة سفك الدماء وتصدير الكراهية، مجلة البيان الإلكترونيّة، العدد289، دار البيان، لندن، 2011/7/30. ورد في الموقع الآتي: www.albayan.co.uk/MGZarticle2.aspx?id-1275
- محي الدين أتامان، لماذا انقلب الغرب على الإسلام؟ مركز الدراسات السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، مؤسّسة سيتا، تركيا، 2020/11/5،ورد في الموقع الآتي: www.satav.org/ar/6904

الصُّحف:

- يونس السيد، نهاية الهيمنة الغربيّة، صحيفة الخليج الاماراتيّة، 4 سبتمبر 2019، ورد الموقع الآتي: www.alkaleej.ae

المواقع الإلكترونيّ:

- تعريف الهيمنة ومعناها المعاصر، موقع المعاني، 2015، ورد في الموقع الآتي: www.almaany.com/ar/dict/ar-ar
- حسن حنفي، العولمة وأشكال الهيمنة الغربيّة، موقع الخليج الجديد، 3سبتمبر2016، ورد في الموقع الآتي:
www.thenewkhalij.news/article/45481
- راغب السرجاني، نظرة الغرب إلى الإسلام والمسلمين، موقع طريق الإسلام، تاريخ الاطّلاع عليه 2014/12/19م، ورد في الموقع الآتي:
www.ae.islamwaynet/article/42255
- الطيب بن المختار الوزاني، ظاهرة الهيمنة الغربيّة على العالم: جذورها ومرتكزاتها، مركز الالوكة الثقافيّة، تاريخ الاطّلاع عليه 2011/4/13م.ورد في الموقع الآتي:
ixzz6lRQ5Bh1W#/31033/www.alukah.net/culture/0
- ماكرون :نعيش نهاية الهيمنة الغربيّة في العالم وأبعاد روسيا عن أوروبا خطأ جسيم، موقع روسيا باللغة العربيّة، تاريخ الاطّلاع عليه 2019/8/27، ورد في الموقع الآتي: www.arabic.rt.com/world/ 1041325

- محمد اليونسي، الهيمنة الأمريكيّة، موقع هنا صوتك، ورد في الموقع الآتي:
www.facebook.com/hunasotak/posts/904387009605700
- ميسون سامي أحمد، أثر العامل الاقتصاديّ في الحروب والصّراعات ضدّ العالم الإسلاميّ، موقع الالوكة الثقافيّة، 2020/12/15م، ورد في الموقع الآتي: 143690/www.alukah.net/culture/0

المراجع والمصادر باللّغة الإنكليزيّة:

- Alexander L.George, Corecive Diplomacy ,in Robert J.Art and Kenneth Waltz(eds),The Use of Force: Military Power and International Politics, U.S.A: Roman and litelefield,2004.
- Christopher Hill, The Changing Politics of Foreign Policy , New York: Palgrave MaCmillan,2003.
- Coercive Diplomac against Iraq:1999-1998,in: Rpbert J.Art and Patric M.Cronin (eds), The United States and Coercive Diplomacy,(Washington: United States Institute of Peace Press,2003.
- Ernest.j.wilson, Hard Power, Soft Power, Smart Power, The American Academy of Political and Social Science, SAGE Publication,2008.
- joseph Nye, Power in the Global Information Age: From Realists to Global, New York,Routelage,2004.
- S. Nye, The future of Power, New York ublic Affairs,2011.

Research

- Ellen L. Frost, What is Economic Power?,Joint Force Quarterly,April,2009.
- Jack S. Levy, Deterence and Coercive Diplomay: The Contributions of Alexander George, Political Psychology, Vol29, No4. 2008.

الاتّجاه الإسلاميّ الرَّافض للحضارة الغربيّة
(النُّخب الفكريّة والتَّنظيمات السِّياسيّة)

غيضان السَّيد علي *

مقدمة

ما إنْ أَحرز الغربُ انتصاره الحاسم في العام 1683م على الأتراك العثمانيِّين المهاجمين عند «فيينا» حتَّى أَدركَ مدى ضعف خصمه، وبَدَأَ يتحوَّل من الدِّفاع إلى الهجوم المُضادّ الّذي تأَخَّر ما يزيد على قرن من الزَّمن، انشغل فيها الغربُ بتأسيس المستعمرات في آسيا والعالم الجديد، حتى جاء العام 1798م، وبدأت الهجمات الأوروبّية الغربيّة على العالم الإسلاميّ فتمكَّن من بَسْط سلطانه على أغلب ربوع العالم الإسلاميّ منذ منتصف القرن التَّاسع عشر عبر احتلال أراضيه بالقوة المُسلَّحة مستغلًّا حالة الضَّعف والوهْن والتَّأخُّر العلميّ والتقنيّ الَّتي كان عليها، فعمد إلى سرقة خيراته، واستغلال موارده الطّبيعيّة، ولم يكتف بذلك؛ بل عمل على تغريب روحه، وطمس هويته، وجعله تابعًا له حضاريًّا وثقافيًّا؛ ما مثَّل لهذه الأمة تحدّيًا يتطلَّب استجابةً عاجلةً ومناسبةً، ولكنّها لم تكن استجابةً واحدة؛ بل كانت استجابات مختلفة؛ فهناك من رفض هذا الغرب وعدّه عدوًّا خالصًا، يجب الاستقلال عنه والتَّخلُّص التَّامّ من هيمنة نُخَبه وصنائعه، وأنّ أسباب النَّهضة

* أستاذ الفلسفة المشارك في كلّيّة الآداب جامعة بني سويف، مصر.

الحقيقيّة تكمن في المحافظة على التُّراث العربيّ الإسلاميّ بوصفه السَّبيل الأوحد لوحدة الأُمَّة وبقائها، وأنّه لن يصلح حال هذه الأُمَّة إلّا بما صلح به أولها، وأنّ السَّبيل إلى ذلك هو نفض الغبار عن نفائس التُّراث، والعودة إلى صلب العقيدة، والوقوف على إيجابيّاتها الّتي كانت علّة ازدهار الحضارة الإسلاميّة التّليدة؛ بينما نظر آخرون إلى الغرب بوصفه الأنموذج الحضاريّ الّذي يجب علينا تقليده، واتّباع خطاه، وتبنّى تجربته؛ كي نصل إلى ما وصل إليه من تقدُّم علميٍّ وحضاريٍّ ملموسٍ، ومنهم من وقف موقفًا بين هؤلاء وأولئك، ورأى أنَّنا يجب أن نأخذ من الغرب جوانبه التَّقدُّميّة، ونطرح كلّ ما لا يتماشى مع ثقافتنا، ودِيننا، وهويّتنا الإسلاميّة.

يروم هذا البحث الوقوف عند رؤية أصحاب الاتّجاه الأوّل؛ تلك الرُّؤية الَّتي رفضت الغرب، ورأت في الهيمنة الغربيّة ضياعًا لكلّ ما هو أصيل، وفقدانًا للهويّة، وأكَّدت أنَّ كلّ ما يأتي من الغرب اليوم هو غزو ثقافيٌّ يتغيَّا استمرار الهيمنة الغربيّة، ومحو كلّ استقلال شكليّ نالته تلك الشُّعوب الإسلاميّة. ومِنْ ثَمَّ، استغرب أصحاب ذلك الاتّجاه قصور حركة الفكر الإسلاميّ والثَّقافة العربيّة عن مقاومة التَّغريب والغزو الفكريِّ، ونـدَّدُوا بالموقف المائع الّذي تتعامل به الاتّجاهات الأخرى، حيث لم يروا في موقفها العامّ سوى أنّها إمّا دعوة صريحة، أو مُقَنَّعة للتَّغريب. فأكَّدوا أنَّ الإسلام بمفرده قادر على التَّصدِّي لكلّ تفاصيل مظاهر حياة الفرد والمجتمع، من دون الحاجة إلى الاقتباس من الحضارات الأجنبيّة وأنظمتها.

كما يرصد هذا البحث عبر عرض آراء نخبه الفكريّة المختارة، أو تنظيماته السِّياسيّة للتّطوّرات الحديثة في ذلك الاتّجاه، خاصّة بعد تراجع بريق «الأنموذج الغربيّ» منذ بضعة عقود- وما زال يتراجع يومًا بعد يوم- وبعد تفاقم مشكلاته: الاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والسِّياسيّة، والأخلاقيّة، والثَّقافيّة، وعجزه عن تقديم حلول شافية وكافية لتلك المشكلات؛ ما ينذر بقرب تصدُّع أنموذجه الحضاريّ. ذلك فضلًا عن حالة الصّحوة والاستفاقة الفكريّة، والاستفادة من أخطاء الماضي وتجاربه؛ ما أدَّى إلى استعادة الثِّقة بالذَّات، وإلى طرح رؤى وبدائل إسلاميّة نقديّة وحضاريّة لهذا الغرب.

يحاول هذا البحث أن يجيب عن مجموعة من الأسئلة، ومن أهمّها: ما تيَّار الرَّفض والانغلاق؟ ما أهمّ مُسوّغات رفضه وانغلاقه؟ ومَنْ هُمْ أبرز أَعلامه؟ وما

أهمّ تنظيماته السِّياسيّة؟ وما بديله الحضاريّ؟

من أجل المعالجة الجيّدة لهذا الموضوع، قمنا بتقسيم هذا البحث إلى قسمين رئيسَيْن؛ يتناول القسم الأول موقف النّخب الفكريّة الإسلاميّة الرَّافضة للغرب؛ بينما يقف القسم الآخر عند أهمّ التَّنظيمات السِّياسيّة الَّتي وقفت من الغرب موقف الرَّفض والانغلاق.

مع التَّنبيه إلى أنّ ذلك لا يعني موافقتنا التَّامّة على كل ما جاء به مُمثّلو ذلك الاتّجاه، ولكنّنا آثرنا العرض الأمين دون انقطاع حتّى لا يحدث تشتيت للقارئ على أن ندلي برأينا الخاصّ في الخاتمة.

موقف النُّخب الفكريّة الإسلاميّة الرّافضة للغرب

يُمثّل ذلك الَّتيار الكثير من الشَّخصيّات الإسلاميّة صاحبة المكانة الرَّفيعة، والتَّأثير في الثَّقافة العربيّة؛ بل وفي تكوين الوجدان الفكريّ لعددٍ كبيرٍ من أبناء الأمَّة الإسلاميّة شرقًا وغربًا، حيث دعا أنصار ذلك الَّتيار ونُخَبه إلى رفض كلّ مظاهر التَّحديث الأوروبيّ، ومقاطعة الغرب، والتَّمسُّك بالكتاب والسُّنّة، والعادات، والتَّقاليد، وإحياء التُّراث، والسَّير على نهج السَّلف، حيث إنَّ أُمَّة العرب- من منظور أصحاب ذلك الَّتيار- لم تكن شيئًا مذكورًا قبل الإسلام، ثمّ أصبحت بفضله أُمَّةً عظيمةً ذات حضارة زاهرة حتّى صارت كأنّها روح العالم وهو لها مجرّد البدن، تلك الأمّة آل أمرها إلى الفرقة، والتَّشتُّت، والضَّعف، والانحطاط، حتَّى أصبحت مطمعًا للطَّامعين، وهي مريضة مشرفة على الهلاك، وسبب ذلك الضَّعف هو انحراف الأُمَّة عن أصول دينها الَّذي به نهضت في الماضي، وبفضله سادت على الأُمَم، وإذن، «فعلاجها النّاجع؛ إنّما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامَّة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق، وإيقاد نار الغيرة، وجمع الكلمة، وبيع الأرواح لشرف الأُمَّة»[1].

من أبرز الشَّخصيَّات الإسلاميّة الَّتي تُمثّل ذلك الاتِّجاه: محمد بن عبد الوهاب، والشاه ولي الله الدهلوي، والسيد أكبر حسين بن تفضل حسين، ويوسف الدجوي، والشيخ عليش، ومحمد الخضر حسين، ومصطفى صادق الرافعي، ومصطفى صبري،

1- جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، العروة الوثقى والثَّورة التحرّريّة الكبرى، تحقيق: صلاح الدين البستاني، دار العرب للبستاني، القاهرة، 1993م، ص21.

وعبد الحليم محمود، وأنور الجندي، وأبو الأعلى المودودي، ومحمد محمد حسين، وسيد قطب، وغيرهم... على طول العالم الإسلاميّ شرقه وغربه. ولمّا كان إطار هذا البحث لا يمكنه تناول أفكار أولئك جميعًا فإنّنا سوف نتوقّف عند نماذج مختارة من أبرز أعلام ذلك الاتّجاه الّذين يُمثّلون- بحق- النّخبة الإسلاميّة الّتي شكّلت فكر الكثير من الأفراد والجماعات ووجدانهم من شعوب العالم الإسلاميّ.

1. أبو الأعلى المودودي ورفض مبادئ الحضارة الغربيّة المادّيّة:

وُلِدَ أبو الأعلى المودودي (1903م ـ 1979م) بمدينة «جيلى بورة» القريبة من «أورنج أباد» في ولاية حيدر أباد في الهند، رفض أبوه أن يرسله إلى التّعليم بالمدارس الإنجليزيّة الغربيّة، واكتفى بتعليمه في البيت؛ حيث تتلمذ على يد أبيه اللّغة العربيّة والقرآن والحديث والفقه، وتعمّق الفتى بعد ذلك في العلوم الإسلاميّة بجهوده الذّاتيّة. وعمل المودودي في الصّحافة منذ العام 1918م، وترأس تحرير مجلّة الجمعيّة في العام 1948م، وأصدر مجلّة ترجمان القرآن في العام 1933م، وما زالت تصدر تلك المجلّة إلى يومنا هذا، وأسَّس المودودي في العام 1947م مدرسة إسلاميَّة للاقتصاد تعمل على التَّخلُّص من الإرث البريطانيّ، كما أسَّس الجماعة الإسلاميّة في الهند في العام 1941م، وقادها ثلاثين عامًا، ثمّ اعتزل الإمارة، وتفرّغ للكتابة والتأليف، والجدير بالذكر أنّه لمَّا ازدادت حالته الصِّحِّيَّة سوءًا ذهب بهدف العلاج إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة الّتي توفي بها في العام 1979م. وترك مؤلّفات كثيرة بلغت 120 كتابًا ورسالةً.

رفض المودودي الحضارة الغربيّة؛ لأنّه رأى «أنَّ الفلسفة والعلوم التجريبيّة الغربيّة (Science) اللّتين نشأت في أحضانهما المدنيّة الغربيّة ما زال اتّجاههما إلى الدهريّة والإباحيّة والإلحاد وحبّ المادّة منذ خمسة، أو ستة قرون. لذلك، ما إن ظهرت تلك المدنيّة إلى حيّز الوجود حتّى عارضت الدِّين وخاصمته»[1].

فتلك حضارة مادّيّةٌ تمامًا يخلو نظامها من كلّ ما تقوم عليه حضارة الإسلام من خشية الله واتّباع القصد، وحُبّ الصّدق، وطلب الحق، إلخ،... فهي حضارةٌ مناقضةٌ تمامًا لما يقوم عليه الإسلام، حتَّى إنّه قال: «فكأنّ الإسلام والحضارة الغربيّة سفينتان تجريان في جهتين مُتعاكستين، فمن ركب إحداهما هجر الأخرى ولا بُدّ. ومن أبى إلّا أن يركبهما في الوقت الواحد، فاتتاه معًا وانشقّ

1- أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية، الدار السّعودية، جدَّة، 1987م، ص15.

بينهما نصفين»[1].

مِنْ ثَمَّ، استنكر أبو الأعلى المودودي تلك التَّبعيَّة الفكريَّة المقيتة للحضارة الغربيّة في الوقت الَّذي بلغت فيه أوجّ كمالها من المادّيّة والدَّهريّة والإلحاد، مؤكّدًا أنّ جوهر الاستقلال عن سيطرة الغزوة الاستعماريّة الغربيّة لم يتحقّق بعد، على الرّغم من ارتفاع أعلام الاستقلال السِّياسيّ، وتسليم السلطة للعنصر الوطنيّ، واكتساب عضويّة الأُمَم المتّحدة. فما زالت الهيمنة الفكريّة والحضاريّة الَّتي زرعها المستعمر الغربيّ ترعاها اليوم النّخبة الوطنيّة المتغرّبة «فها هي مدارسهم، ومكاتبهم، وبيوتهم، وأسواقهم، ومجتمعهم، حتى وأجسامهم، وأشخاصهم تشهد كلّها بأنّه قد استولت عليهم حضارة الغرب، وامتلكت نفوسهم علومه وآدابه وأفكاره. فهم لا يفكّرون إلَّا بعقول غربيّة، ولا يبصرون إلَّا بأعين غربيّة، ولا يسلكون إلّا الطُّرق الَّتي قد مهّدها لهم الغرب، وقد رسخ في نفوسهم... أنّ الحقّ هو ما عند أهل الغرب حقّ والباطل ما يعدُّونه هم باطلًا»[2]. فخضع المسلمون بذلك لسلطة تلك الحضارة الغربيّة اللَّامُتديِّنة كما خضعت لها أُمَمٌ شتَّى، فالجميع في الشرق، أو الغرب قد نُكب بأن سيطرت عليه تلك الحضارة المادّيّة الخالصة[3]. على الرّغم من أنّ طريق النَّهضة ليس بالضّرورة هو طريق الغرب؛ وإنّما بالتَّأكيد هو طريق البحث والتَّدقيق العلميّ؛ إذ يقول : «إنّ الغلبة والاستيلاء المعنويّ يقوم بنيانه ـ في الحقيقة ـ على الاجتهاد العلميّ وتحقيقه. فكلُّ أُمَّة تسبق غيرها إليه تتولّى قيادة العالم، وزعامة الأُمَم»[4].

بناءً على ذلك، اعتقد المودودي في أهمّيّة «الصّحوة الإسلاميّة» بوصفها تيّارًا حضاريًّا يقوم على الرّفض التامّ، ومناهضة الهيمنة الغربيّة للوصول إلى برّ الأمان المُتمثّل في النَّجاة من «المسخ التَّغريبيّ»، ودعاة التَّغريب[5]. ويجعل شرط ذلك وسبيله أن ينبغ في المسلمين رجال من أصحاب الفكر والتَّدقيق والتَّحقيق، يهدمون بقوّة فكرهم ونظرهم وبحثهم واكتشافهم تلك الأُسُس القائم عليها صرح

1- أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية، مصدر سابق، ص24.

2- المصدر نفسه، ص11.

3- المصدر نفسه، ص 41.

4- المصدر نفسه، ص 12.

5- محمد عمارة، بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، القاهرة/ بيروت ، 1988م، ص6.

الحضارة الغربيّة. ثمّ يمارسون مشاهدة الآثار والفحص عن الحقائق على هدي الأسلوب القرآنيّ للفكر والنَّظر، ويبنون بذلك نظامًا للفلسفة جديدًا منتزعًا من الفكر الإسلاميِّ الخالص، ويرفعون قواعد علوم طبيعيّة جديدة تنهض عمارتها على الخطوط المرسومة في القرآن الكريم، ويبطلون النَّظريّة الإلحاديّة إبطالًا، ويُؤسِّسون الفكر والتَّحقيق على النَّظريّة الإلهيّة، ثُمّ يتقدَّمون بتلك الحركة- حركة الفكر والتَّحقيق والتَّدقيق- بقوّةٍ وعزيمةٍ تضمنان السَّيطرة على جميع العالم، وتقوم في الدنيا حضارة الإسلام الحقّة مكان حضارة الغرب المادّيّة[1].

مِنْ ثَمَّ، لم يكن غريبًا أن يرفض أبو الأعلى المودودي مَبادئ المدنيّة الحديثة وقيمها في الغرب في مختلف صورها؛ الحضاريّة، والمَدنيّة، والسِّياسيّة، والاقتصاديّة والفكريّة، وشؤون الحكم والإدارة؛ بل وحياة الأسرة، والفرد، والمجتمع.

قد رأى المودودي أنَّ تلك المبادئ -الَّتي استوردتها الأنظمة المُستغربة في بلادنا- تقف في تقابلٍ مع مبادئ الإسلام الَّتي غَفِل عنها العالم؛ نتيجة الضَّعف والوهن اللَّذين انتابا العالم الإسلاميّ المهزوم أمام الغَلَبَة المعنويّة والمادّيّة للحضارة الغربيّة؛ إذ يرى أنَّ مجتمعات الحضارة الغربيّة قد أقصت الدِّين من حياتها تمامًا فصارت حضارةً بلا دين- وبطبيعة الحال وبحكم التَّبعيّة- بلا أخلاق أيضًا. الأمر الذي يظهر جليًّا من نَقدِهِ لرُوَّاد الحضارة الغربيّة وعلمائها في معظم كتاباته، الَّذين رأى أنّهم انطلقوا من نقطة الإلحاد والمادّيّة؛ فرأوا أنَّ هذا الكون لا خالق له ولا إله. ونظروا إلى الأنفس والآفاق زاعمين أنَّ الحقيقة كلّها منحصرة في ما يحسّه المرء، أو يشاهده من حقائق مادّيّة ملموسة. وأنَّه لا شيء من وراء هذا الظاهر المرئيّ، فلا وجود هنالك لجانب آخر غيبيّ روحيّ، يتمثّل في الآخرة، حيث الحساب والثَّواب والعقاب، وأنَّهم (علماء الغرب وفلاسفته) درسوا قانون الفطرة وفهموه بوسائل التّجربة والقياس، لكنّهم لم يتمكّنوا من أن يصلوا من ذلك الطريق إلى واضع ذلك القانون؛ لتظلّ الحضارة الغربيّة بكل مُنجزاتها لدى المودودي حضارة علم مجرّد من كلّ قيمة، علمٌ أساسه ماديّ وغايته مادّيّة؛ ما يعكس معه صراعات، وأزمات، وحروب، وكوارث؛ تزيد من مآسي العالم ومحنِهِ بدلًا من أن تأخذ بيدِهِ إلى السَّعادة والرفاهية. وقد خَصَّصَ المودودي كتابين من أهمّ كُتبِهِ لنقد الحضارة الغربيّة، وهما: «الإسلام والمدنيّة الحديثة»، و«نحن والحضارة الغربيّة».

1- أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية، مصدر سابق، ص 27-26.

أَدَانَ فيهما مختلف قيم تلك المدنيّة الحديثة ومبادئها تمهيدًا لرفض تطبيقها في عالمنا الإسلاميّ.

دعا المودودي إلى مدنيّة إسلاميّة تنبع من مبادئ الإسلام وأُسُسه، في مقابل تلك القيم المدنيّة الغربيّة، مرتئيًا أنَّ سيادة مبادئ تلك المدنيّة الغربيّة في الواقع الإسلاميّ هي الَّتي جرَّت عليه ما جرَّته من العواقب الوخيمة. فما يُشاهد اليوم من فظائع تلك المدنيَّة الحديثة في أنحاء العالم، أهون بكثير ممّا ينتظر- إن قُدّرَ للبشريّة البقاء- العالم في المستقبل، من فظائع تكون أشدّ فظاعةً، وأنكى ألمًا بصورة لا يمكن تصوّرها[1]. ومِنْ ثَمَّ، وَجَبَ نقدها وبيان تهافتها وفسادها، وضرورة توضيح ذلك لجمهور المسلمين للتخلُّص منها مع تقديم بدائل عمليّة لتلك المبادئ، اعتقد المودودي في صلاحيّتها وسدادها. مؤكّدًا ضرورة العودة إلى «جوهر الإسلام الحضاريّ»، وتطهير الأرض من أدناس قادة الكفرة الفجرة، وسيادتهم الَّتي هي منشأ جميع الكوارث والنَّكبات الَّتي مُنِيَ بها الجنس البشريّ، وإقامة نظام الإمامة الصّالحة الرَّاشدة الَّتي هي غاية الدِّين الحقيقيّة[2].

هكذا، يرفض المودودي الفكر الغربيّ مُرتئيا بأنّه منبع الشُّرور والمصائب والمآسي الَّتي تعاني البشريّة من جرائها اليوم ما تعانيه.

2. مصطفى صبري ومواجهة الإلحاد القائم على العلوم المادّيّة الغربيّة:

يُعدُّ الشيخ مصطفى صبري (1869م- 1954م) من أكبر دعاة الرَّفض والانغلاق أمام دعاة الحضارة الغربيّة، وقد وُلِدَ في مدينة توقاد؛ من توابع ولاية سيواس في الأناضول. وتعلَّم في قيصرية، ثمّ انتقل إلى إسطنبول لاستكمال تحصيله العلميّ. وفي إسطنبول، شدَّ نبوغ الشيخ وتميّزه المبكر انتباه مشايخه حتَّى عُيِّن مُدرِّسًا في جامع السُّلطان محمد الفاتح- أكبر جامعة إسلاميّة في إسطنبول آنذاك- وهو في الثانية والعشرين من عمره، ثمّ أصبح أمينًا لمكتبة السلطان عبد الحميد الثاني، ثمّ انتخب نائبًا عن بلدته «توقاد» في «مجلس المبعوثان العثمانيّ»، وكان

1- أبو الأعلى المودودي، الإسلام والمدنيّة الحديثة، منشورات منبر التوحيد والجهاد، ص1. تمّ الاطّلاع في تاريخ 27/2/2021 على الرَّابط الإلكترونيّ التالي:
http://mktba22.blogspot.com.eg/2015/10/pdf_477.html

2- أبو الأعلى المودودي، الأُسُس الأخلاقيّة للحركة الإسلاميّة، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 1980م، ص 6، 12.

في تلك المرحلة رئيسًا لتحرير مجلّة «بيان الحق»، وهي مجلّة إسلاميّة كانت تُصدرها الجمعيّة العلميّة، كما عُيّن عضوًا في دار الحكمة الإسلاميّة، فرَّ من اضطهاد الاتّحاديِّين له في العام 1913م إلى مصر، وبعد جولة في بلاد الغرب عاد إلى مصر، حيث اتّخذها وطنًا ثانيًا أقام فيها حتَّى لقي ربّه. وللشيخ مصطفى صبري﵀ مجموعة من الكتب المُهمّة بالتركيّة والعربيّة طبع بعضها وبعضها الآخر لم يُطبع بعد، هذا فضلًا عن مئات المقالات بالتّركيّة والعربيّة نشرها على صفحات الجرائد، ولم تجمع بعد.

يرى الشيخ مصطفى صبري أنَّ العلم المادّيّ الغربيّ وفلسفته العامّة قامت على مُسلّمة أساسيّة وهي أنّ «كل معقول لا يُؤيّده محسوس لا يُعتدُّ به»، وبذلك، يخرج الغربيُّون من دائرة العلم ما لم يثبت عن طريق الحسّ والتّجربة، وهو الأساس الّذي اعتمده الفلاسفة التّجريبيُّون في الغرب من أمثال: ديفيد هيوم، وجون لوك، وغيرهما. وقد أدّى تطبيق ذلك المنهج المادّيّ على الطَّبيعيّات إلى التقدُّم المادّيّ الهائل، لكنّهم حينما طبّقوه على مسائل ما وراء الطَّبيعة من غيبيّات قادهم إلى الإلحاد والتَّحلُّل، حيث أنكروا عالم الغيب وحسبوه خرافات وأساطير لعدم وقوعه تحت حواسهم وتجاربهم، وادَّعوا بأنَّ الدِّين يناوئ العلم والعقل[1]. وقد افتتن عددٌ من أبناء الأُمَّة العربيّة والإسلاميّة عقب الغزو الأوروبيّ لبلاد المسلمين بالفلسفة المادّيّة الوضعيّة وبالمنهج المادّيّ الحسّيّ؛ ما أدّى إلى اهتزاز اليقين داخلهم، ونادوا بأنَّ أسباب تخلّف العالم الإسلاميّ هو تمسّكهم بالغيبيّات، ونعتوها جملةً بالميثولوجيا؛ أي الأساطير والخرافات[2].

يقول الشيخ صبري: «وقد اتّصل الشرق الإسلاميّ بالغرب منذ أكثر من مئة سنة، فأخذ يرتشف من مناهله العلميّة، ويقتبس من مدنيّته المادّيّة، فوقف في ما وقف على تلك الميثولوجيا، ووجد دينه ماثلاً فيها، فلم ينبس بكلمة؛ لأنَّه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله، ولكنّه استبطن الإلحاد مُتيقّنًا أنّه مصير إخوانه كافة

1- مفرح بن سليمان القوسي، الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلاميّة، الرياض، 1997م، ص320.

2- مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من ربِّ العالمين وعباده المرسلين، دار إحياء التراث العربيّ، القاهرة،1981م، ص 30.

متى وصلوا درجته العلميّة»[1].

مِنْ هنا، نظر الشيخ مصطفى صبري إلى العلم الغربيّ بوصفه دعوةً للإلحاد لا بُدَّ أن يتمَّ التَّصدِّي لها، وأنّه إذا شاع العلم المادّيّ في بلاد المسلمين فما علينا إلّا أن نقول للّذين لا يؤمنون بالغيب، كما يقول صبري: «انتظروا وأنتم معذورون في الانتظار حتَّى تُكتشف في الغرب آلة تعرض الله على الحواس!!»[2].

قد ترتّب على الإلحاد المستشري في تلك البلاد فساد الأخلاق، حيث أصبح سعي أهلها في هذه الأرض مثل السّائمة السّمينة القويّة الخالية من فكرة التَّطلُّع إلى سماء الدِّين والأخلاق. ومِنْ ثَمَّ، لم يكن غريبًا أن يرفض الشيخ مصطفى صبري كلّ ما يأتي من الغرب؛ لأنّها بلاد أدَّى غياب الدِّين عنها إلى فساد الأخلاق، وفساد الأخلاق عنده مَذَمَّة لا تُدانيها مَذمَّة أخرى، وفي ذلك يقول مصطفى صبري: «ولهذا، أصبح التَّقدُّم المشهود في بلاد الحضارة الجديدة مليئًا بالفسق والفجور حتَّى إنّ اتّساع الميدان للفسق والفجور في تلك البلاد يُعدُّ من لوازم تقدُّمها. فإنْ كانت حاجة أيّ أمّة في أخذ حصّتها من التَّقدُّم والنُّهوض في الحضارة الجديدة، مُسلَّمة إلى حدِّ لزوم الإغماض عمَّا تستتبعه تلك الحضارة من فوضى الأخلاق، فنحن المُتأخِّرون نُلامُ بالتَّقصير في مَهمَّتنا ويكون حريًّا أن يحسبنا المُتقدِّمون دونهم في مرتبة الإنسانيّة، وإلَّا فالأمر بالعكس، ونحن أسعد منهم وفوقهم»[3]؛ أي أنّه يرفض ذلك التَّقدُّم الَّذي يستغني عن الدين والأخلاق، ويرى أنَّ الأمَّة الَّتي هي بلا دين وأخلاق هي أحطّ الأُمَم مهما امتلكت من مظاهر التقدُّم التّقنيّ والقوّة الاقتصاديّة والعسكريّة.

من المنطلق ذاته، يُوجّه صبري سهام نقده إلى العقل الغربيّ مُرتئيًا بأنّه عقل شيطانيٌّ، مع إقراره بأنَّ لعقول الغربيِّين تقدُّم في المادّيّات لا في المعنويّات. فلهم النّصيب الأوفر من عقل ينفع صاحبه في الدنيا، ويستفيد منه شرار النّاس أكثر من خيارهم، وعقولهم من جنس عقل الشيطان الَّذي أمره الله تعالى مع الملائكة بالسُّجود لآدم فسجدوا وأبى، فكان ما اكتسبه الشيطان من عقله الخاطئ الَّذي

1- مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من ربِّ العالمين وعباده المرسلين، مصدر سابق، ص 24.

2- المصدر نفسه، ص 388.

3- المصدر نفسه، ص 11.

حفظ شيئًا وغابت عنه أشياء، أن أصبح رجيمًا يغوي من بني آدم من كان لهم عقل مثل عقله وغاية مُكتسبة مثل غايتِهِ، كما أنّ غاية عقلاء الحضارة الغربيّة الجديدة أن يعيشوا ويموت غيرهم[1]. كان ذلك هو حال أهل الغرب المُتحكّم على الشرق المُسلم ومرجعه التَّوغُّل في الضَّلالات. ومِنْ ثَمَّ، يستغرب صبري أن يرى عقلاءنا المُثقّفين من المسلمين الجُدُد يقتدون بالغرب، ويحسبون ذلك الاقتداء عماد النّهضة والثقافة لهم!

يُصرّح صبري أنّ خطر سلاح الإلحاد الَّذي كان السَّبب الأعظم في هزيمة تركيا عن طريق حزب الاتّحاد والتَّرقِّي الّذي تشبَّع بالفكر الإلحاديّ الغربيّ، وأصبح يُهدِّد بلاد العرب؛ بل رأى أنّ أهل تلك البلاد قد توغَّلوا في تقليد الغرب، وسابقوا الترك في الافتتان به[2]. حتَّى قال: «تجلو الإنجليز عن مصر بعد الحرب العالميّة الثانية؛ لأنها بلغت رشدها في الابتعاد عن الدين، ولم تعد تحتاج إلى شيطان الوصاية»[3].

مِنْ ثَمَّ، فعلى المسلمين في كلّ ربوع العالم الإسلاميّ أن يستمسكوا بدينهم وبأخلاقهم، وأن يقلعوا في الحال عن تقليد الغرب، حتى تُعاضد قوّة دينه قوّة عقله؛ فللمسلم قوّتان: قوّة من دينه، وقوّة من عقله، ولا قوّة لمن لا دين له من دينه، والغربيّ في حرب مستمرّة بين دينه (إن كان يدين بدين) وعقله المتعارضين، فينقص كلٌّ منهما من قوّة الآخر، ولا يدخل في قلب صاحبه إلَّا مفتوت العضد، في حين أن قوّتيْ: الدين والعقل سليمتان في قلب المسلم متحالفتان. أَمَّا الذين يُقلِّدُون الغرب في الشرق مُتديّنيهم وملاحدتهم معًا فلهم قوّة التَّقليد فقط[4].

يتّضح ممّا سبق، بيان كيف رفض الشيخ مصطفى صبري علوم الغرب ومعارفهم المادّيّة الَّتي تساعد على الإلحاد وإنكار الخالق العظيم. كما ينتقد أولئك المستغربين من أبناء الشرق، وهم كُثُر وقد ذكر منهم الكثير الَّذي يضيق الإطار هنا بذكرهم، وقد وصفهم بأنّهم من يبيعون بضائع الغرب الفاسدة بأثمان باهظة في الشرق. كما نفى حصر العلم في العلم المادّيّ فقط كما يزعم الغربيُّون، وأنّهم

1- مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، مصدر سابق، ص 12.

2- المصدر نفسه، ص 23.

3- المصدر نفسه، ص 30.

4- المصدر نفسه، ص 14.

قد تناقضوا مع أنفسهم كثيرًا؛ حيث أطلقوا لفظ العلم على أشياء لم تقع في حيّز الحسّ، أو الملاحظة والتجربة من قبيل نظريّة داروين في النُّشوء والارتقاء، وهي لم تبن على التَّجربة الحسّيّة؛ وإنّما بُنِيت على الفرض والتَّخمين الخاطئ. ورأى أنّ التَّمسُّك بالدِّين الإسلاميّ هو طريق الفلاح في الدنيا والآخرة، وقد حثَّ الإسلام على طلب العلم، وإعمال العقل، ولكن ليس على طريقة الغربيِّين، الّذين ينكرون وجود الله ووجود النُّبوّة، ووجود المعجزات، وسائر الغيبيّات؛ لأنّها لا تقع ضمن إطار التَّحقُّق الحسّيّ.

كما حذَّر صبري من علوم الغرب السِّياسيّة، وخاصّة في ما يتعلق بدعوته إلى فصل الدين عن الدولة جملةً وتفصيلًا، وحسبها مؤامرةً للقضاء على الدِّين وثورة حكوميّة على دين الشعب. ودعا إلى تحكيم الشَّريعة الإسلاميّة، ونبذ مختلف القوانين الوضعيّة، وذلك لعدم صلاحيّتها للتَّطبيق، وعدم كفايتها لتنظيم شؤون الأمّة. فضلًا عن الموانع الكثيرة الَّتي تحول بين تفعيلها في البلاد الإسلاميّة[1]. كما عارض حركة تحرير المرأة، ودعا المرأة المسلمة إلى القرار في بيتها، وعدم مخالطتها للرجال الأجانب، والاحتفاظ بزيّها الإسلاميّ، وحجابها الكامل عند خروجها من بيتها[2].

لذلك كلّه، يُعدُّ الشيخ مصطفى صبري من أعلام الفكر الإسلاميّ الَّذين قاوموا التَّبعيّة الفكريّة الذَّليلة للغرب وعلومه، وتصدَّوا لتيّارات التَّحلُّل والكفر والإلحاد[3]. مُرتئيًا أنَّ التمسُّك بكل ما جاء في الدِّين الإسلاميّ من إلهيّات وأخلاق، وعبادات، ومعاملات، وشرائع هو السَّبيل الأوحد للنّهضة والتَّقدُّم. ومِنْ ثَمَّ، كان على رأس تيّار الرَّفض والانغلاق ومُعاداة الفكر الغربيّ وسمومه المبثوثة بمختلف صورها وأساليبها، والدَّعوة إلى تخليص الفكر الإسلاميّ من آثاره. فلم ينبهر بالتقدُّم الحضاريّ الغربيّ وطغيان فلسفتِهِ المادّيّة كما حدث للكثيرين من أبناءِ الأُمَّةِ

1- مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين، مصدر سابق، الجزء الرابع، ص 281 وما بعدها.

2- مصطفى صبري، قولي في المرأة ومقارنته بأقوال مقلّدة الغرب، المطبعة السّلفيّة، القاهرة، 1354هـ/1935.

3- مفرح بن سليمان القوسي، الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، مصدر سابق، ص611.

الإسلاميّةِ شرقًا وغربًا، وناهض ثقافته وعلومه المادّيّة الَّتي تُؤسّس للإلحاد.

3. أنور الجندي: مواجهة مؤامرة التَّغريب ومقاومة إذابة الشَّخصيّة الإسلاميّة:

أنور الجندي (1917م- 2002م) أديبٌ ومفكرٌ إسلاميٌّ موسوعيٌّ، وُلِدَ بقرية ديروط التَّابعة لمركز أسيوط بصعيد مصر، عمل في مجال الصّحافة الإسلاميّة، واشتغل بالدّراسات الإسلاميّة، تجاوز عدد مؤلّفاته أربع مئة كتاب ودراسة ورسالة في شتَّى المجالات الفكريّة (إسلاميّة- أدبيّة- سياسيّة- تاريخيّة- في الأعلام والسير- اجتماعيّة- فلسفيّة- مجالات أخرى)، لكن كتاباته الَّتي حظيت بشهرة واسعة كانت تلك الكتابات الَّتي اهتمّ فيها بالتغريب، والغزو الثقافيّ، ونقد الاستشراق، وفضح مؤامرة تغريب العالم الإسلاميّ، وموقف الإسلام من التَّيَّارات الوافدة، وما كتبه عن الصّحوة الإسلاميّة.

لقد انطلق الجندي في مواجهة المؤامرة التغريبيّة على العالم الإسلاميّ من منطلق أنّ التغريب هو مؤامرة غربيّة تستهدف الحيلولة دون قيام وحدة الفكر الإسلاميّ، الَّذي هو مصدر وحدة الأُمَّة، والعمل على بلبلة العقول والنُّفوس بعشرات من المذاهب والدَّعوات، وتعميق الفوارق الثَّقافيّة والاقتصاديّة في الأمَّة الواحدة بما يحول دون قيام الوحدة، والعمل على إخراج المسلمين من هويّتهم الإسلاميّة الَّتي أقامها الإسلام من خلال مجتمعهم، وكيانهم، ووجودهم السِّياسيّ، والاقتصاديّ، والاجتماعيّ، وصهرهم في بوتقة الغرب[1]. وخلق روح الشَّكّ والتَّشاؤم والانتقاص في المسلمين لإسلامهم، وتأخير يقظة المسلمين ونهضتهم بإشاعة السُّمُوم، ومحاولة فرض نظريّات يقنعون بها النَّاس بِوصْفِها مُنطلقًا للتَّقدُّم والنَّهضة، وكلّها ترمي إلى حجب الإسلام وتراثه وقيمه، واعتناق ذهنيّة الغرب المادّيّة الإباحيّة الَّتي تواجه اليوم انهيارًا شديدًا، وتمرّ بمرحلة الهزيمة والسُّقوط[2]. فالتَّعليم الوافد هو الخنجر المسموم الَّذي طُعنت به الأُمَّة الإسلاميّة[3].

وهو يُصرِّح بتلك المُسلَّمة في جُلّ كتبه إنْ لم يكن كلّها؛ إذ يقول: «يجب أن

1- أنور الجندي، أهداف التغريب في العالم الإسلاميّ، تصدر عن الأمانة العامَّة للّجنة العليا للدَّعوة الإسلاميّة بالأزهر الشريف، مطابع روزا اليوسف، القاهرة، د.ت، ص 3.

2- أنور الجندي، المعاصرة في إطار الأصالة، دار الصحوة، القاهرة، 1987م، ص12.

3- أنور الجندي، أهداف التغريب في العالم الإسلاميّ، مصدر سابق، ص 14.

يكـون واضحًـا لنـا نحـن المسـلمين أنّ المؤامـرة الَّتـي بـدأت منـذ نـزول القـرآن، وظهـور الإسـلام لا تـزال مسـتمرَّة، وهـي فـي كلّ عصـر تأخـذ طابعًـا مُختلفًـا، وقـد نبّأنـا اللـه تبـارك وتعالـى مـن أخبارهـا، وجـاءت الأحـداث مُتواليـة ومُتتابعـة؛ لتكشـف لنـا أبعـاد المؤامـرة الَّتـي تُدبّـر للإسـلام»[1].

مِـنْ ثَـمَّ، يـرى الجنـدي أنَّـه يجـب أن ننظـر إلـى تلـك المحاولـة الماكـرة الخبيثـة فـي يقظـة، وأن نقـف موقفًـا حاسـمًا مـن تلـك المحـاولات الَّتـي لا تتوقّـف وتجـري تحـت مُسـمّيات مُتعـدّدة فـي محاولـة لاحتـواء الإسـلام تحـت أسـماء: «وحـدة الأديـان»، و«تطويـر الشَّـريعة»، والادّعـاء الـكاذب بـأنَّ الإسـلام قابـل للدِّيمقراطيّـة، وقابـل للاشـتراكيّة، وقابـل للإمبرياليّـة، وأنّ العـدل الاجتماعـيّ هـو الاشـتراكيّة، وأنّ الشـورى الإسـلاميّة هـي الديمقراطيّـة[2]. فـكلّ تلـك المحـاولات عنـد الجنـدي ترمـي إلى أن يتنـازل الإسـلام عـن حـدوده ومُقوّماتـه؛ ليقبـل الحضـارة الغربيّـة المعاصـرة فـي فسـادها وانهيارهـا، وأن يكـون مُسـوّغًا لانحرافهـا. ولذلـك، يـرى الجنـدي أنّـه يجـب على المسـلمين أن يتصـدّوا لـه بـكلّ قـوَّة، مُرتئيًـا أنّ «تلـك الأُمَّـة الَّتـي تمتلـك منهجًـا ربّانيًّـا لا يجـوز أبـدًا أن تتـرك الجوهـر الَّـذي تملـك، وتبحـث عـن التُّـراب والصّفيـح الَّـذي فـي أيـدي النَّـاس»[3].

قـد هاجـم الجنـدي مـا أسـماهم أذنـاب الاسـتعمار وصنائعـه وسـائر التَّغريبيِّيـن ممّـن خدعهـم بريـق الحضـارة الغربيّـة، حتَّـى ظنّـوا أنّهـا نُبـوَّةٌ جديـدةٌ للبشـريّة تنسـخ الأديـان، وتدفـع إلـى التَّأويـل، وتدعـو إلـى (تطويـر) القيـم حتّـى تطابـق ذلـك الواقـع المضطـرب الّـذي تعيشـه المجتمعـات الغربيّـة؛ نتيجـة فسـاد وجهـة الحضـارة الغربيّـة وخروجهـا عـن أمـر اللـه، وغيـاب وجهتهـا الربّانيّـة ومنطلقهـا الأخلاقـيّ. أولئـك التَّغريبيُّيـون الَّذيـن يصفـون الإسـلام بأنّـه القديـم، أو بأنّـه التُّـراث، أو حسـب تعبيـر بعـض الماركسـيِّين (السَّـلفيّة التُّراثيّـة) ظنًّـا منهـم أنّ المسـلم يخشـى أن يوصـف بأنّـه سـلفيّ، أو تُراثـيّ، أو مُتعلّـق بالقديـم، أو راغـب فـي العـودة إلـى المنابـع...، أو ربّمـا يهيّـئ لهـم أنّـه يظـنّ أنّ

1- أنـور الجنـدي، سـقوط الأيديولوجيّـات وكيـف يمـلأ الإسـلام الفـراغ، سلسـلة دعـوة الحـق، العـدد (139)، كتـاب شـهري يصـدر عـن رابطـة العالـم الإسـلاميّ، السـنة الثانيـة عشـرة، رجـب 1414، ص 114.

2- أنور الجندي، الطريق إلى الأصالة والخروج من التَّبعيّة، مصدر سابق، ص12.

3- المصدر نفسه، ص6.

ذلك يحطُّ من قدره في مواجهة دعاة التقدُّميّة، والعصريّة، والحداثة[1].

يرفض الجندي انصياع المسلمين للحضارة الغربيّة؛ إذ يرى أنَّنا أُمّة لها حضارة أضاءت العالم ألف عام، ولنا منهجٌ ربّانيٌّ جامع، ولا يجوز لنا أن نكون مُستعبدين، أو مُقلّدِين، أو تابعين، ولا يمكن أن نقع تحت سيطرة حضارة كانت مُتفوّقة، وهي الآن في طريق الغروب[2].

إذا كان الجندي يقف في صفِّ الرَّافضين بقوّة لآراء التَّغريبيِّين، فإنّه ـ أيضًا ـ يرفض تلك الرؤية الَّتي تحاول أن توفِّق، أو تخلط بين الفكرين: الإسلاميّ والغربيّ؛ إذ يتساءل: «كيف يمكن أن نخلط فكر الإسلام القائم على التَّكامل والنَّظرة الجامعة مع فكر الغرب القائم على المادِّيَّة الخالصة؟ كيف يمكن أن نخلط فكر الإسلام القائم على الوحدانيّة الخالصة بفكر الغرب القائم على التَّعدُّد والوثنيّة؟ كيف يمكن أن نخلط فكر الإسلام الّذي يؤمن بأنّ الله تبارك وتعالى هو نقطة البدء، وهو غاية الوجهة مع الفكر الغربيّ الّذي يُؤلِّه الطَّبيعة، أو يُؤلّه الإنسان، أو يُؤَلّه المادَّة؟ كيف يمكن خلط الماء والزيت؟ كيف يمكن أن تقوم قوائم النَّهضة العصريّة بإضافة تُراث أُمّة عاشت أربعة عشر قرنًا في إطار منهج جامع مُتكامل أضاء العالمين مشرقًا ومغربًا مع فكرٍ مادّيٍّ ليس له رصيد قديم إلّا الأساطير؟ وأنّ كُلّ ما فيه من قوّةٍ الآن وهو «التَّجريب» فقد أخذه من الإسلام ونماه وصنع به حضارة الغرب»[3].

هنا، يؤكّد أنور الجندي أنّ التَّحديث المادّيّ والتّقنيّ ممكن للعالم الإسلاميّ دون أن يفنى المسلمون في الحضارة المادّيّة. وإن كان الجندي يصرّ على أنّه لو استعنّا في نهضتنا المنشودة ببعض العلوم التَّجريبيّة الغربيّة، فإنّه يجب أن تكون مثل (مادّة خام) تقبل إعادة التَّشكُّل في دائرة فكرنا وحضارتنا[4]، وأن تكون قابلة للانصهار في الفكر الإسلاميّ حتّى تُطبع بطابعه، ولا تتعارض بصورتها القائمة مع مفاهيم الإسلام وقيمه. وهو يقترب في ذلك من رؤية أبي الحسن الندوي الّذي يرى أنَّنا إذا اضطرَرْنا للاقتباس من الحضارة الغربيّة ـ الَّتي هي ليست حضارة إقليميّة خاصّة

1- أنور الجندي، الطريق إلى الأصالة والخروج من التبعية، مصدر سابق، ص28.

2- أنور الجندي، المعاصرة في إطار الأصالة، مصدر سابق، ص6.

3- المصدر نفسه، ص19.

4- أنور الجندي، الطريق إلى الأصالة والخروج من التبعية، مصدر سابق، ص43.

بالأوروبيِّين؛ وإنما هي ثمرة جهود الفضلاء من كلِّ الحضارات- فعلينا أن نعامل تلك الحضارة بوصفها (مادّة خام) نصنع منها ما يُطابق قامتنا وقيمتنا، لا مثل أشياء قد خُتمت بخاتم الكمال، فلا نزيد عليه أو ننقص، ولا نحدث فيه تعديلًا. إنّ لكلّ أُمّة قامة وقيمة، فليكن لباسنا مُطابقًا لقامتنا وقيمتنا، نأخذ الحضارة الغربيّة فنصهرها صهرًا جديدًا في بوتقتنا، ونبعد عنها عناصر المادّيّة وعناصر اللّادينيَّة، وعناصر الشَّهوانيّة، وعناصر الأنانيّة، ونخضعها لأغراضنا ولمدنيّاتنا ولرسالتنا، وذلك هو الاقتباس الكريم، وذلك هو الّذي فعله الصحابةﷺ في القليل الَّذي اقتبسوه من الحضارتين: الرُّومانيّة والإيرانيّة[1].

فكثيرٌ من علوم الغرب- في عُرف الجندي- لسنا في حاجة إليها، ولا بُدَّ أن نوصد أمامها كلّ المنافذ الَّتي يمكن أن تنفذ إلينا منها، وذلك من قبيل مفاهيم النَّفس، والأخلاق، والاجتماع، ومنهج العيش الغربيّ؛ فالغرب يمرُّ اليوم بمرحلة العبوديّة للجنس، والإباحة، والجريمة، والاستهلاك، وتبديد الثَّروات الَّتي وضعها الله تبارك وتعالى للبشريّة، وذلك ما لا يدخل في إطار التَّقدُّم، ولكن يدخل في إطار الانحراف[2].

بناءً عليه، يُقرّر الجندي أنَّنا لا نحتاج إلى أساليب اليونان وفلسفاتهم، ولا إلى إحياء تلك الأفكار الَّتي هدمها علماء المسلمين، أمثال: الأفلاطونيّة، أو الغنوصيّة، أو غيرها من فلسفاتٍ قديمة، أو جديدة لم تكن إسلاميّة أصلًا الَّتي حاول بعضهم إحياءها في ظلّ الإسلام، محاولًا جرّ قدم المسلمين إلى مستنقع الفلسفات والتَّأويل. ومِنْ ثَمَّ، يُحذّر الجندي من الانفتاح على الفكر الغربيّ مُتسائلًا: كيف يمكن أن تحتفظ شخصيّتنا الإسلاميّة بكينونتها، ووجودها، وذاتيّتها، وتميُّزها الخاصّ إذا تُركت بغير حصون أمام عواصف الفكر الغربيّ؟![3]. كما دعا الجندي إلى وضع محاذير إزاء تعلُّم اللُّغات الأوروبيّة؛ مُعلِّلًا ذلك أنّ هدف الغرب من تعليم لغته لأبناء الأقطار الإسلاميّة هو تحويلهم لأولياء للثَّقافات الغربيَّة! أو أن يصبحوا أتباعًا للغرب، وأعداءً لأُمّتهم وعقيدتهم[4].

1- أبو الحسن الندوي، المسلمون تجاه الحضارة الغربيّة، دار المجتمع، جدَّة، 1987م، ص14.

2- أنور الجندي، المعاصرة في إطار الأصالة، مصدر سابق، ص6.

3- أنور الجندي، الطَّريق إلى الأصالة والخروج من التَّبعيَّة، مصدر سابق، ص10-9.

4- مصدر نفسه، 32.

إنّ الحقيقة الَّتي لا محيد عنها ـ من منظور الجندي ـ هي أنَّ المسلمين والعرب ينهضون بمنهج مُختلفٍ عن منهج الغرب، بمنهج إسلاميٍّ أصيل، يستمدُّ وجوده الحقيقيّ من الَقرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة، وأنّ كُلّ محاولة لاحتوائهم في منهج آخر؛ إنّما هي وسيلةٌ ماكرةٌ لاستبقائهم في التَّيه مرحلة أخرى، وتأخير امتلاك إرادتهم وهي وسيلة معروفة ترمي إلى استنزاف ثرواتهم، وتدمير مُقوّماتهم، وهدم معنويّاتهم، ووضعهم في دائرة الاستسلام والتَّبعيّة من جديد[1].

لذلك، دعا الجندي إلى ضرورة الوقوف دون ذوبان الشخصيّة الإسلاميّة وسحق كيانها، عن طريق إشاعة نظريّات الجنس والإباحة، والوجوديّة، ونسبيّة الأخلاق، والتطوُّر المطلق، وغيرها من نظريّات توضع في أساليب لها طابع علميّ برّاق، وتنشر في كتب وصحف لها طابع مزخرف جذاب، وكلّها ـ من منظور الجندي ـ محاولات لتضليل الفكر، تدفع إلى الاستسلام في مجال المواجهة[2].

التَّنظيمات السّياسيّة الإسلاميّة الرَّافضة للغرب

التَّنظيمات السِّياسيَّة هي الأحزاب والهيئات السِّياسيّة الَّتي ينتظم في سِلْكها أفرادًا يتقاسمون أيديولوجيّةً واحدةً واتِّجاهًا واحدًا يكون مثل القاعدة التَّنظيميّة الَّتي يترابطون على أساسها. ولتلك التَّنظيمات صورٌ شتَّى سواء كانت أحزاب سياسيّة، أو مُنظّمات غير حكوميّة، أو جماعات دعويّة، أو جماعات المصالح الخاصّة. ومن أهمّ أهدافها وخصائصها استمراريّة التَّنظيم، والرَّغبة في ممارسة السُّلطة، والبحث عن مساندة شعبيّةٍ، واكتساب أعضاء جُدُد.

الحركات الإسلاميّة في جوهرها ما هي إلّا عمل سياسيّ واجتماعيٌّ إسلاميّ في الفضاء العامّ، يهدف إلى إحداثِ تأثيراتٍ إسلاميّةٍ سياسيّةٍ واجتماعيّةٍ وثقافيّةٍ ودينيّةٍ في ذلك الفضاء العام عبر عمل عامّ له صور وأساليب شتَّى. ومِنْ ثَمَّ، فإنّنا عندما نتحدّث عن حركةٍ إسلاميّةٍ؛ إنّما يكون حديثنا عنها بوصفها تنظيمًا سياسيًّا مُكتملَ الأركان.

يجدر بنا أن نشير إلى أنّه يكاد يتّفق جُلّ من كتب عن الحركات الإسلاميّة

1- أنور الجندي، المعاصرة في إطار الأصالة، مصدر سابق، ص14.

2- أنور الجندي، شُبُهات التَّغريب في غزو الفكر الإسلاميّ، دمشق/بيروت، المكتب الإسلاميّ، 1978،ص5. وانظر أيضًا للمؤلّف نفسه، المعاصرة في إطار الأصالة، مصدر سابق، ص61.

المعاصرة على أنّها نهرٌ عامّ تنبثق منه روافد عديدة، أو إن شئت قل: إنّها حركةٌ عامّةٌ تتكوّن من فصائل، أو تيّارات مُتعدّدةٍ ومختلفةٍ. لكن الباحثين اختلفوا في الأقسام الَّتي تندرج تحتها الجماعات والفصائل الَّتي تتكوّن منها الحركة الإسلاميّة المُعاصرة[1]. ومِنْ ثَمَّ، لم يكن غريبًا أن يكون موقفها من الغرب موقفًا موحّدًا تتخلّله اختلافات شكليّة؛ ليبقى جوهر موقفها واحدًا. ولمَّا كان نطاق هذا البحث ينوء بعرض جميع التَّنظيمات السِّياسيّة الإسلاميّة، فإنَّنا سنكتفي بتناول موقف أشهر حركتين سياسيّتين إسلاميّتين في العالم الإسلاميّ من الغرب، وهما: موقف الحركة السّلفيّة بوصفها أشدّ الحركات الإسلاميّة رفضًا للغرب وحضارته، وموقف جماعة الإخوان المسلمين بوصفها الأكثر انتشارًا في العالم الإسلاميّ.

1. موقف الحركة السَّلفيّة من الغرب:

في البداية، قد يرى بعضهم أنّ السّلفيِّين لم يمارسوا السِّياسة، ولا يمكن إدراجهم تحت مُسمَّى التَّنظيمات السِّياسيّة. وفي الحقيقة، ذلك تصوّرٌ خاطئٌ تمامًا؛ فقد مارس السَّلفيّون السّياسة منذ عقود في باكستان والكويت والبحرين، فيما كان لهم دورٌ سياسيٌّ في السُّودان من خلال «جماعة أنصار السُّنَّة المُحمّديّة» عقب الاستقلال في العام 1956م، وفي السّعوديّة من خلال مُذكّرة النَّصيحة والانتخابات البلديّة الَّتي قدَّمها سلفيُّو الصّحوة في العام 2004م، وفي الإسكندريّة من خلال مقاطعة الدَّعوة للانتخابات البرلمانيّة إبّان حكم مبارك. وعقب ثورة يناير المصريّة في العام 2011م، أضحى السَّلفيُّون لاعبًا أساسيًّا في الحياة السِّياسيّة، ودخلوا في مواجهاتٍ ومنافساتٍ مع القِوَى السِّياسيّة الأخرى[2]. وأسَّسُوا أكثر من حزبٍ سياسيٍّ، كان من أشهرها: حزب النّور، وحزب الفضيلة، وحزب الأصالة. ذلك فضلًا عن أحزاب السَّلفيّة الجهاديّة، مثل: حزب البناء والتنمية التَّابع للجماعة الإسلاميّة، وحزب السّلامة والبناء التَّابع لجماعة الجهاد الإسلاميّ.

كما يمكن القول: إنَّه على الرَّغم من وجود بعض الاختلافات الشَّكليّة بين الصُّور المختلفة، ومراحل تلك الحركة وتطوّراتها ومُسمّياتها بدءًا من الحركة

1- عبد المنعم منيب، الحركات الإسلاميّة بعد الثورة المصرية، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، 2012م، ص 13.

2- محمد حافظ دياب، السلفيون والسياسة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2015م، ص10-9.

الوهّابيّة، مرورًا بالحالة المغربيّة، فالمشروع المصريّ، وانتهاءً إلى السَّلفيّة الجهاديّة، فإنّ الموقف من الغرب يظلّ واحدًا. فموقف التَّيَّار السَّلفيّ من الغرب يبدو أكثرَ حدَّةً ممَّا نجده لدى التَّيَّارات الإسلاميّة الأُخرى؛ إذ يرى التَّيَّار السّلفيّ أنَّ الأزمة تكمن في الغرب «الكافر» مُتّخذًا من تزامن الأزمة مع الاستعمار حجّة مُتكرّرة، ومُنشئًا خطابًا للأزمة يمكن وصفه بخطاب الضَّحيَّة، كَوْن الأمر ليس إلَّا مؤامرة خارجيَّة لها جذورها التَّاريخيَّة وتجلّياتها الرَّاهنة في تعامل الغرب مع العالم الإسلاميّ منذ الحروب الصَّليبيّة، وضياع الأندلس، والحقبة الاستعماريّة، وإنشاء الكيان الصّهيونيّ، وصولًا إلى اضطهاد مسلمي البوسنة والشيشان، وغزو أفغانستان والعراق. وما زال الغرب من منظور التَّيَّار السَّلفيّ هو سبب تردِّي العالم الإسلاميّ[1].

وقف السَّلفيُّون في مختلف ربوع الأمّة الإسلاميّة وقفةً مُتشدّدةً تجاه مظاهر التَّقليد الغربيّ المذموم؛ ورأوا أنَّه لا فضل للغرب إلَّا بمقدار ما تمدّه به آلة القوَّة المادّيّة العمياء، الَّتي حصل عليها من باب الغلبة العسكريّة والتَّفوُّق الاقتصاديّ والتّقنيّ، ودون ذلك، ما من دليل معرفيّ على وجاهة مُدوّنته أمام حجّةِ الإسلامِ، فضلًا عن تلبس قيمه بالمفاسدِ والرذائلِ.

هكذا، رفض التَّيَّار السَّلفيّ كلّ ما أتت به الحداثة الغربيّة الَّتي رأى أنّها قد ألغت الدين وكرّست الإلحاد وتنكّرت للمُقدّس، إمّا باسم العلم، أو باسم الأيديولوجيا، أو العقل، ورأت أنَّها اتّجاهٌ فكريٌّ أشدّ خطورةً من اللِّيبراليَّة والعلمانيّة والماركسيّة؛ بل ومن كلّ ما عرفته البشريّة من مذاهب واتّجاهات هدَّامة؛ وذلك لأنّها تتضمّن كل تلك المذاهب الفكريّة، وهي لا تخصّ مجالات الإبداع الفنّيّ، والنَّقد الأدبيّ، ولكنّها تخصّ الحياة الإنسانيّة في كلّ مجالاتها المادّيّة والفكريّة على حدٍّ سواء، ومِنْ ثَمَّ، حسبها أنصار السَّلفيّة فكرًا هدَّامًا يتهدَّد أُمّتنا، وتراثنا، وعقيدتنا، وعلمنا، وعلومنا، وقيمنا، وكلّ شيء في ماضينا وحاضرنا، وهي محض فكرة من الأفكار الَّتي ابتُليت بها الأُمّة. ومِنْ ثَمَّ، وجب على الجميع التَّصدِّي لها، وفي ذلك يقول أحدهم: «ومن تلك الأفكار الَّتي ابتُليت بها الأمَّة، وبدا خطرها يظهر في ساحتنا، مذهب فكريّ جديد يسعى إلى هدم كلّ موروث، والقضاء على كلّ قديم، والتَّمرُّد على الأخلاق، والقيم، والمعتقدات؛ وذلك

1- محمد حافظ دياب، نقد الخطاب السَّلفيّ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 2018م، ص369-368.

المذهب أُطلق عيه كهّانه وسدنة أصنامِهِ اسم الحداثة»[1].

انطلاقًا من ذلك الموقف، بدا رفض السَّلفيّة للحداثة الغربيّة بكلّ مُقوّماتها على مختلف المستويات؛ فعلى المستوى السِّياسيّ: بدت عندهم الدِّيمقراطيّة «بدعةً غربيّةً»، والإعلان العالميّ لحقوق الإنسان مؤامرة يهوديّة...أمَّا على المستوى الفقهيّ، فرفضت السّلفيّة النَّظَر إلى أهل الذِّمّة على أنّهم مواطنون لهم الحقوق والواجبات نفسها الَّتي هي للمسلمين المشاركين لهم في الوطن. كما رفضت التَّوفيق بين ظاهر النّصّ وتعارضه مع المصلحة، وتمسّكت بالفهم الظّاهريّ دون إعمال للتَّأويل؛ بل رأت في التَّأويل دعوةً مُستترةً لتحريف المعنى عندما عجز أنصار الحداثة من دعاة التأويل وإعادة القراءة عن تحريف النَّصّ الَّذي تكفَّل الله سبحانه وتعالى بحفظه[2].. وفي الطِّبِّ، تمّ رفض زراعة الكبد، وعمليّات نقل الأعضاء بصفة عامة لمرحلة طويلة. أمّا على المستوى الاجتماعيّ، فرفضت فيه أيضًا منجزات الحداثة، وخاصّة في ما يخصّ حقوق المرأة، وقضيّة ختان الإناث. وفي مجال التَّعليم، رُفضت العلوم الغربيّة في السِّياسة والاجتماع والفلسفة والآداب؛ لأنَّها في مجملها من صنع الجاهليَّة»[3]. وهكذا، باتت الحداثة الغربيّة عند أنصار السّلفيّة خطرًا داهمًا يُهدِّد الدِّين، والملّة، والأخلاق، والقيم، والمعتقدات.

من هنا، أفضى إيمان الخطاب السّلفيّ بكفاءة مرجعيّته التُّراثيّة، إلى القطيعة مع الغرب على المستوى المعرفيّ، وبخاصة ما يتّصل بحقول المعرفة الإنسانيّة المُتعدِّدة، وسمح بأن تتحوّل تلك القطيعة إلى «عداوة» للغرب[4]. فكلّ ما ترمي إليه الحداثة الغربيّة، هو «محاولة نبذ الشَّريعة، والقيم، والمعتقدات، والقضاء على الأخلاق والسلوك باسم التَّجديد، وتجاوز جميع ما هو قديم، وقطع صلتها به»[5].

1- عوض بن محمد القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، دار هجر، القاهرة، 1988م، ص 12.

2- سيد قطب: معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة- بيروت، 1979م، ص 127.

3- محمد عبد الفتاح السروري: الإسلام والحداثة، الحوار المُتمدّن، العدد: 2583 - 2009 / 3 / 12 - 10:36 - المحور: العلمانيّة، الدِّين السِّياسيّ ونقد الفكر الدِّينيّ، تمّ الاطلاع في تاريخ 4/3/2021، على الموقع الآتي:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=165522

4- محمد عبد الفتاح السروري: الإسلام والحداثة، الحوار المُتمدّن، مصدر سابق، ص 370.

5- عبد العزيز بن عبد الله بن باز، تقريظ لكتاب، عوض محمد القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، دار هجر، القاهرة، 1988م، ص6.

كما ينظر التَّيَّار السَّلفيّ إلى الغرب بوصفه عدوًّا أصيلًا للإسلام، مُرتئيًا أنّ الغرب قد حاول منذ العصور الوسطى أن يتخلّص منه، وها هو يعاود الكَرَّة مرّة أخرى في ظروف مختلفة، الغرب فيها هو الأقوى، والمسلمين هم الأضعف، يستخدم فيها السِّلاحين: العسكريّ والفكريّ في إصرارٍ واضح لاجتثاثِ الإسلام. ولذلك، يؤكّد التَّيَّار السّلفيّ مقاطعة كلّ ما هو غربيّ، والتَّمسُّك بكلّ ما هو إسلاميٍّ أصيل. ويؤكّد ـ أيضًا ـ أنّ أيّ استيراد لنمط (نسق) حضاريّ؛ كي يعمل في غير بيئته وتاريخه، فإنّه مجرّد انبهار وتقليد مثل تقليد القردة. وفيه تضيع الهويّة، وتُفقد الثِّقة في النّفس، وأنّ الغرب إذا ظلّت التَّبعيّة له فإنّ ذلك لن يسلمنا إلَّا للذُّلِّ والانكسار، فهو لا يورد إلينا إلَّا أسوأ ما عنده، الَّذي صُنع خصِّيصًا للدُّول «المُتخلِّفة»، وقد يشمل ذلك نظريّات علميّة في الاجتماع والتنمية[1].

يحيلنا المنهج السَّلفيّ إلى أنّ إصلاح شأن هذه الأمة لن يكون إلَّا بما صلح به أوَّلها، وهو المحافظة على المنهج الإسلاميّ كما كان في ذروته الشَّامخة وقمَّته الحضاريّة، وهو الأنموذج المُتحقِّق في القرون الأولى المفضلة، الَّذي تحقَّق فيه الشَّكل العلميّ والتَّنفيذ الفعليّ، ومنه استمدَّت حضارة المسلمين أصولها ومقوّماتها مُمثّلة في العقيدة خضوعًا للتَّوحيد، وبيانًا لدور الإنسان في الحياة، وتنفيذًا لقواعد الشَّريعة الإلهيَّة بجوانبها المُتعدِّدة، في الاجتماع، والاقتصاد، والسِّياسة، وروابط الأسرة، وفضائل الأخلاق[2].

هكذا أفضى إيمان السَّلفيِّين بكفاءة مرجعيّتهم إلى قطيعة مع الغرب، تحوّلت إلى عداوة، والنَّظَر إلى الغرب بوصفه كافرًا، وأمريكا لديهم هي بلاد «اللَّحم الأبيض والحاسوب». والنَّظر إلى خصومه داخل المجتمعات الإسلاميّة بوصفهم مُتآمرين وعملاء للغرب الكافر[3].

1- عادل حسين، الحركات الدينيّة المُتطرّفة، ضمن كتاب: المُتشدِّدون المُحدثون-دراسة لحركات إسلاميّة معاصرة، الجزء الثاني، إشراف: أحمد خليفة، تحرير: سهير لطفي، الهيئة العامّة للكتاب، القاهرة، 2013م، ص544.

2- مصطفى حلمي، السَّلفيّة بين العقيدة الإسلاميّة والفلسفة الغربيّة، دار الدعوة، الإسكندريّة، 1991م، ص4.

3- محمد حافظ دياب، نقد الخطاب السّلفيّ، مصدر سابق، ص371.

2. موقف الإخوان المسلمين من الغرب:

تُعدُّ جماعة الإخوان المسلمين من أشهر فصائل الحركة الإسلاميّة وأكثرها انتشارًا في العالم الإسلاميّ، أسَّسها الشيخ حسن البنا في الإسماعيليّة في العام 1928م، وسرعان ما انتشر فكر الإخوان في كثير من البلدان الإسلاميّة الأخرى، وطبقًا لمواثيق الجماعة، فإنّ «الإخوان المسلمين» يهدفون إلى إصلاح سياسيّ واجتماعيّ واقتصاديّ من منظور إسلاميٍّ شامل، حيث حسبت الجماعة نفسها «دعوةً سلفيّةً، وطريقةً سُنِّيَّةً، وحقيقةً صوفيّةً، وهيئةً سياسيّةً، وجماعةً رياضيَّةً، ورابطةً علميّةً ثقافيَّةً، وشركةً اقتصاديَّةً، وفكرةً اجتماعيَّةً». وكان من أهمِّ أعلام الجماعة الفكريّة والعلميّة: حسن البنا، وسيد قطب، وسعيد حوى، ومصطفى السباعي، ومحمد الغزالي، ويوسف القرضاوي، وزغلول النجار. وقد تبلور موقفها المُعادي للغرب منذ تأسيسها، حيث شاركت في الجهاد، وحركة المقاومة ضدَّ الاحتلال الإنجليزيّ الّذي طالما اتّهمته الجماعة بالتسبُّب في ضياع دولة فلسطين، وإسقاط الخلافة العثمانيّة. على الرّغم من وصفها من أعدائها ـ في أحيان كثيرة ـ جزءًا من المؤامرة الغربيّة للقضاء على حركات المدِّ الثوريِّ، والتَّحرُّر الوطنيِّ المناهضة للإمبرياليّة الغربيّة.

لقد وقفت جماعة الإخوان المسلمين من الغرب موقفًا حاسمًا، وهو موقف الرَّفض والانغلاق؛ إذ إنّها رأت أنّ الإسلام بمفرده قادرٌ على التَّصدِّي لكلّ تفاصيل مظاهر حياةِ الفردِ والمجتمع دون الحاجة إلى اقتباس من حضارات وأنظمة أجنبيّة[1]. ويمكننا الوقوف على موقف الإخوان المسلمين التَّفصيليّ من الغرب بالرجوع إلى أشهر كُتَّابها وهو سيد قطب، الّذي رأى أنَّ الإسلام لا يعرف إلّا نوعين من المجتمعات؛ مجتمع إسلاميّ، ومجتمع جاهليّ. المجتمع الإسلاميّ هو المجتمع الّذي يُطبَّق فيه الإسلام عقيدةً وعبادةً، شريعةً ونظامًا، خلقًا وسلوكًا،...والجاهليُّ هو المجتمع الّذي لا يُطبّق فيه الإسلام، ولا تحكمه عقيدته وتصوّراته، وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه. وفي هذا الأخير تقبع كلّ المجتمعات القائمة اليوم بلا استثناء[2]. وأَدخل في إطار «الجاهليّ» جميع المجتمعات القائمة اليوم في

1- د. جيلالي بوبكر، موقف الفكر العربيّ المعاصر من الحضارة الغربيّة بين السَّلب والإيجاب، تمّ الاطّلاع عليه في 4/3/2021، على الرَّابط الإلكترونيّ الآتي:
https://www.balagh.com/mosoa/article

2- سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت- القاهرة، الطبعة الشرعيّة السادسة، 1979م، ص 105.

الأرض فعلًا... بما فيها الشيوعيّة والوثنيّة واليهوديّة والنَّصرانيّة؛ بل والمجتمعات الإسلاميّة الَّتي لا تعطى «الحاكميّة» لله في كلّ شؤونها بالمعنى القطبيّ.

بناءً عليه، يُفرّق سيد قطب بين ثقافتين؛ الثقافة الإسلاميّة والثقافة الجاهليّة، فيقول: إنَّنا «اليوم في جاهليّة مثل الجاهليّة الَّتي عاصرها الإسلام أو أظلم. كُلّ ما حولنا جاهليّة، تصوّرات النَّاس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم. حتّى الكثير ممّا نحسبه ثقافةً إسلاميّةً، ومراجع إسلاميّةً، وفلسفةً إسلاميّةً، وتفكيرًا إسلاميًّا، هو كذلك من صُنْع تلك الجاهليّة!!»[1].

لا يجوز عند سيد قطب تلقِّي الثَّقافة للمسلم في دولة «الحاكميّة» إلَّا عن التَّصوُّر الإسلاميّ ومصدره الرَّبَّانيّ، تحقيقًا للعبوديَّة الكاملة لله وحده. ولكنّه يرى أنَّه من المُمكن أن يتلقَّى المسلم في العلوم البحتة، مثل: الكيمياء، والطَّبيعة، والأحياء، والفلك، والطّبّ، والصِّناعة، والزِّراعة، وطرق الإدارة ـ من النَّاحية الفنِّيَّة الإداريَّة البحتة ـ وطرق العمل الفنِّيَّة، وطرق الحرب والقتال ـ من الجانب الفنّيّ ـ إلى آخر ما يشبه ذلك النَّشاط.. يملك أن يتلقَّى في هذا كله عن المسلم، وغير المسلم، وإن كان الأصل في المجتمع المسلم حين يقوم، أن يسعى إلى توفير تلك الكفايات في تلك الحقول كلّها، بوصفها فروضًا كفاية، يجب أن يتخصّص فيها أفرادٌ منه. وإلَّا أَثِم المجتمع كلّه إذا لم يوفِّر تلك الكفايات، ولم يوفِّر لها الجوّ الّذي تتكوَّن فيه، وتعيش، وتعمل، وتنتج.

أمَّا في ما يختصّ بحقائق العقيدة، أو التَّصوُّر العامّ للوجود، أو يختصّ بالعبادة، أو يختصّ بالخلق والسلوك، والقيم الموازين، أو يختصّ بالمبادئ والأصول في النِّظام السِّياسيّ، أو الاجتماعيّ، أو الاقتصاديّ، أو يختصّ بتفسير بواعث النّشاط الإنسانيّ، وبحركة التَّاريخ الإنسانيّ... فلا يجوز تلقِّيه إلَّا من ذلك المصدر الرَّبَّانيّ، ولا يتلقَّ في هذا كلّه إلّا عن مسلم يثق في دينه وتقواه، ومزاولته لعقيدته في واقع الحياة[2]. وهكذا تبلورت وجهة سيد قطب من الثَّقافة بصفة عامّة.

يبيح سيد قطب للمسلم أن يطَّلع على كل آثار النَّشاط الجاهليّ. ولكن، لا ليكوّن منه تصوّره ومعرفته في تلك الشؤون كلّها؛ إنَّما ليعرف كيف تنحرف الجاهليّة! وليعرف كيف يُصحّح تلك الانحرافات البشريّة ويُقوّمها، بردِّها إلى أصولها

1- سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص17 - 18.

2- مصدر نفسه، ص 126.

الصَّحيحة في مُقوِّمات التَّصوُّر الإسلاميّ، وحقائق العقيدة الإسلاميّة[1].

بناءً عليه، يرى أنّ اتّجاهات «الفلسفة» بجملتها، واتّجاهات «تفسير التَّاريخ الإنسانيّ» بجملتها، واتّجاهات «علم النفس» بجملتها- عدا الملاحظات والمشاهدات- ومباحث الأخلاق بجملتها، واتّجاهات التَّفسيرات والمذاهب الاجتماعيّة- عدا المشاهدات والإحصائيَّات- كلّها فكر جاهليّ متأثرة بتصوّرات اعتقاديّة جاهليّة، ومعظمها -إن لم يكن كلّها- تتضمّن في أصولها المنهجيّة عداءً ظاهرًا، أو خفيًّا للتَّصوُّر الدّينيّ جملة، وللتَّصوُّر الإسلاميّ على وجه الخصوص[2].

مِنْ ثَمَّ، تكون الثَّقافة عند سيد قطب ثقافتين: ثقافة إسلاميّة مستندة إلى المنهج الربَّانيّ الإسلاميّ، وثقافة جاهليّة تقوم على قاعدة إقامة الفكر البشريّ إلهًا لا يرجع إلى الله في ميزانه. ويعود سيد قطب إلى فكرة بضاعتنا رُدَّتْ إلينا»؛ إذ يرى أنّ الاتّجاه التَّجريبيّ الّذي قامت عليه الحضارة الصناعيّة الأوروبيّة الحاضرة، لم ينشأ ابتداءً في أوروبا؛ وإنَّما نشأ في الجامعات الإسلاميّة في الأندلس والمشرق، مُستمدًّا أصوله من التَّصوُّر الإسلاميّ وتوجُّهاته، إلى الكون وطبيعته الواقعيّة، ومُدّخراته وأقواته، ثمّ استقلَّت النَّهضة العلميّة في أوروبا بذلك المنهج، واستمرّت تُنمّيه وتُرقّيه؛ بينما ركد وتُرك نهائيًّا في العالم الإسلاميّ؛ بسبب بُعد ذلك العالم تدريجيًّا عن الإسلام، وبسبب هجوم العالمَيْن: الصَّليبيّ والصّهيونيّ على المجتمعات الإسلاميّة[3].

لم يبق الغرب- من منظور قطب- على الصِّلة بين المنهج الّذي اقتبسته من المسلمين وأصوله الاعتقاديّة الإسلاميّة؛ وإنّما شردت به بعيدًا عن الله، في أثناء شرودها عن الكنيسة، الَّتي كانت تستطيل على الناس- بغيًا وعدوانًا- باسم الله ليصبح نتاج الفكر الغربيّ بجملته- وهذا بيت القصيد هنا- شأنه شأن إنتاج الفكر الجاهليّ في جميع الأزمان، وفي جميع البقاع شيئًا آخر ذا طبيعة مختلفة من أساسها عن مقوّمات التصوُّر الإسلاميّ، ومعادية في الوقت ذاته عداءً أصيلًا للتَّصوُّر الإسلاميّ. ولذلك، وجب على المسلم أن ينأى عن ذلك الفكر الجاهليّ، ولا يأخذ العلم إلّا عن مسلمٍ تقيٍّ، يعلم عن دينه وتقواه ما يطمئنه إلى الأخذ عنه.

1- سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص127.

2- مصدر نفسه، ص128.

3- مصدر نفسه، ص129.

فحكايـة فصـل العلـم عـن صاحبـه حكايـة لا يعرفهـا الإسـلام[1].

هكـذا، ترفـض جماعـة الإخـوان المسـلمين من خـلال مُفكّرهـا الأكبر الفكـر الغربيّ قلبًـا وقالبًـا، مُسـتثنيةً منـه مـا اعتمـد منـه على الملاحظـة والتجربـة والإحصائيّـات؛ لأنّـه لا دخـل للفكـر البشـريّ فيهـا، مـع التّأكيـد أنّـه لا يجـوز للمسـلم أن يقتبـس أيّ شـيء مـن علـوم الغـرب المادّيّـة البحتـة إلّا عندمـا لا يجـد مُسـلمًا تقيًّـا يأخـذ عنـه تلـك العلـوم، فـإذا وجـد فـلا يجـوز لـه، وعليـه أن يُقاطـع كلّ علـوم الغـرب جملـةً وتفصيـلًا؛ لأنّ الإسـلام ـ مـن منظـوره ـ لا يقبـل نظريّـة فصـل العلـم عـن صاحبـه، وأنّ العلـم الّـذي ينفصـل عـن قاعدتـه الإيمانيّـة ليـس هـو العلـم الّـذي يعنيـه القـرآن، ويثنـي على أهلـه.

الخاتمة

انتهى هذا البحث إلى نتائج عدّة مهمّة نُلخّصها في ما يلي:

أوّلًا: رأى أنصـار ذلـك التّيّـار (تيّـار الرّفـض والانغـلاق) ضـرورة الرّفـض والانغـلاق فـي التّعامُـل مـع الحضـارة الغربيّـة؛ ورأى أولئـك فـي تلـك الحضـارة دعـوةً صريحـةً إلى هـدم عقيـدة التّوحيـد الخالصـة عـن طريـق إشـاعة نحـل الوثنيّـة والدهريّـة والباطنيّـة والإلحـاد والتّصـوّف الفلسـفيّ. كمـا اعتقـدوا أنّ الثقافـة الغربيّـة هـي دعـوة إلـى هـدم الشّـريعة الإسـلاميّة بإثـارة دعـوات العلمانيّـة والعقلانيّـة وغيرهـا، وإلـى هـدم الثّقافـة الإسـلاميّة بالترويـج للفلسـفة المادّيّـة والتفسـير المـادّيّ للتّاريـخ، وإلـى هـدم مفهـوم الإنسـان عـن طريـق التّرويـج لنظريّـات فلسـفيّة وأنثروبولوجيّـة مادّيّـة. وإنّ الغـرب يعمـل مـن خـلال غـزوه الثّقافـيّ إلـى زلزلـة مفهـوم عالميّـة الإسـلام بالدّعوة إلـى وحـدة الأديان، والدّعـوة إلـى قبـول التّعدُّديّـة الدّينيّـة الّتـي يتسـاوى فيهـا جميـع الأديـان، السّـماويّة منهـا مـع الوضعيّـة. كمـا يعمـل علـى تمزيـق الوحـدة الإسـلاميّة بالدعـوة إلـى الإقليميّـات والقوميّـات، وإثـارة روح الشّـعوبيّة. فـكان الحـلّ الأمثـل أمـام أنصـار ذلـك التّيّـار خيـار الرّفـض والانغـلاق.

ثانيًا: تفـادى تيّـار الرّفـض والانغـلاق بدعوتـه إلـى الانغـلاق التّـامّ تجـاه كلّ مـا هـو غربـيّ؛ ذلـك المـأزق الّـذي وقـع فيـه التّيّـار الوسـطيّ الّـذي ينـادي بالإفـادة مـن منتجـات الغـرب العلميّـة التّقنيّـة، مـع ضـرورة البُعـد عـن العقـديّ والثّقافـيّ والأيديولوجـيّ؛ لأنّ ذلـك المنـزع ينـمُّ عـن فهـمٍ ناقـصٍ تمامًـا لطبيعـة المُمارسـة العلميّـة النّظريّـة، حيـث

1- سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص130.

إنَّ العلـم فـي ذلـك المنظـور يتـمُّ اختزالـه إلـى مجموعـة مـن المعـارف والمعلومـات التّقنيّـة، المفصولـة الَّتـي قامـت عليهـا، عـن الرُّؤيـة الفلسـفيّة الَّتـي تَكْمُـنُ فـي أسـاس كل ممارسـة علميّـة تجريبيّـة، والنَّظـر إليـه فقـط بوصفهـا جملةً مـن المُكوِّنـات المادّيّـة التكنولوجيّـة Hard Ware، ومـن دون اسـتيعاب للحاجـة المُلحَّـة إلـى المُكوّنـات، أو القيـم النَّاعمـة الحضاريّـة Soft Ware الأكثـر أهمّيّـةً، الَّتـي تجعـل للمكوّنـات المادّيّـة فائدتهـا المرجـوّة، فيمـا بنيـة العلـم لا يمكـن تفكيـك أجزائهـا على سـبيل البتـر، والقطع، والانتفـاء.

ثالثًـا: رفض(تيّـار الرَّفـض والانغـلاق) الحضـارة الغربيّـة جملـةً وتفصيـلًا؛ إذ رأى أنّهـا تتكـوّن مـن شـطرين: مـادّيّ وثقافـيّ؛ ورأى أنّ الشَّـطر المـادّيّ منهجًـا وموضوعًـا، إسـهامًا إسـلاميًّا خالصًـا، أخـذه الغـرب عـن المسـلمين، فمـا هـي سـوى بضاعتنـا رُدَّت إلينـا. أمَّـا الثَّقافـة النّظريّـة البحتـة مـن فلسـفة، وأخـلاق، وغيـر ذلـك مـن علـوم، ومعارف لا تتّصـل بالملاحظـة والتَّجربـة، فعندنـا مـا هـو خيـرٌ منهـا مـن علـوم ومعـارف تسـتند إلى الوحي، والوحي معصـوم، أمّـا مـا يسـتند إلى العقـل مـن فلسـفات وعلـوم ومعـارف فنحـن فـي غنـى عنـه؛ لأنّ الله سـبحانه لـم يضمـن لنـا العصمـة فـي الآراء العقليّـة، فـإذا مـا كان عنـد الغـرب مفيـدًا فعندنـا مـا هـو أحـقّ منـه فـي الإلهيّـات، والأخـلاق، وسـائر المعـارف، وهـو مضمـون بعصمـة الوحـي، فـلا يأتيـه الباطـل مـن بيـن يديـه ولا مـن خلفـه.

رابعًـا: إنَّ أهـمّ مـا يمكـن أخـذه على تيّـار الرَّفـض والانغـلاق هـو أنّـه أكّـد تأكيـدًا، وأصـرَّ إصـرارًا على أنّ الإسـلام بمفـرده قـادرٌ على التَّصـدِّي لـكلّ تفاصيـل مظاهـر حيـاة الفـرد والمجتمـع دون الحاجـة إلـى اقتبـاس مـن حضـارات وأنظمـة أجنبيّـة. ومـع ذلـك، وعلى الرّغـم مـن ذلـك الإصـرار منهـم على شـموليّة الإسـلام وتفـرّده، وتميّـز كلّ نظمـه ومفاهيمـه عـن كلّ النُّظـم والمفاهيـم الغربيّـة، لـم يفلحـوا إلّا فـي إبـراز حفنـة مـن النّقـاط والقضايـا المحـدودة للغايـة لإثبـات تميّز الإسـلام واختلافه عـن المناهج والقيـم الغربيّة، ركّـزوا عليهـا مـرارًا وتكـرارًا ، مـن دون أن يتجاوزوهـا إلـى غيرهـا إلّا فـي مـا نـدر. وأعنـي بتلـك النّقـاط: موضـوع الرّبـا وفائـدة البنـوك، وسـفور المـرأة، وتحديـد النّسـل، وتطبيـق الحـدود الشـرعيّة، وكراهـة العلمانيّـة والعقلانيّـة، والتَّفرقـة بيـن المسـلمين وأهـل الذِّمَّـة، والنُّفـور مـن اسـتخدام سُـبُل البحـث العلمـيّ والمنهـج التاريخـيّ فـي مجال الإسـلاميّات. أمّـا مـا عـدا ذلـك، فـلا يـكاد يكـون هنـاك عـلاج، أو برنامـج، أو فكـر. ولذلـك، كان

انشغال ذلك التَّيَّار بالفكر الغربيّ هو انشغال سلبيّ اكتفى بالنَّقد، ولم يُقدِّم بديلًا، ولم يحاول أنصاره أن يوجِّهوا الإسلام في قنوات خلّاقة، ولكنّهم قيّدوه بنظرة رومانسيّة دراميّة لتاريخه، أساسها انتقاء لما يزينها وإقصاء لما يشوبها، حتَّى بدا على ذلك التَّيَّار العجز التَّام أمام تفاقم مشكلات المجتمع الإسلاميّ، وفقدت حجج أنصاره بريقها الإقناعي أمام عموم المثقّفين، وفقدوا ـ هم أنفسهم ـ صلتهم بالعصر واحتياجاته، وتَعَاظم المَدّ الفكريّ والحضاريّ الغربيّ.

المصادر والمراجع

- أبو الأعلى المودودي، الأسس الأخلاقيّة للحركة الإسلاميّة، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1980م.
- ـــــــــــــــــــــــــــ، نحن والحضارة الغربيّة، الدار السّعودية، جدَّة، 1987م.
- أبو الحسن الندوي، المسلمون تجاه الحضارة الغربيّة، دار المجتمع، جدَّة، 1987م.
- أنور الجندي، أهداف التغريب في العالم الإسلاميّ، تصدر عن الأمانة العامَّة للّجنة العليا للدعوة الإسلاميّة بالأزهر الشريف، مطابع روزا اليوسف، القاهرة، دون تاريخ.
- ـــــــــــــــــــــــــــ، سقوط الأيديولوجيّات وكيف يملأ الإسلام الفراغ، سلسلة دعوة الحق، العدد (139) ـ كتاب شهري يصدر عن رابطة العالم الإسلاميّ، السنة الثانية عشرة، رجب 1414ه.
- ـــــــــــــــــــــــــــ، شُبُهات التَّغريب في غزو الفكر الإسلاميّ، دمشق/بيروت، المكتب الإسلاميّ، 1978م.
- ـــــــــــــــــــــــــــ، المعاصرة في إطار الأصالة، دار الصحوة، القاهرة، 1987م.
- ـــــــــــــــــــــــــــ،الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، الشركة العالميّة للكتاب، بيروت، 1987م.
- جمال الدين الأفغاني- محمد عبده، العروة الوثقى والثَّورة التَّحرُّريّة الكبرى، تحقيق صلاح الدين البستاني، دار العرب للبستاني، القاهرة، 1993م.
- سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة- بيروت،1979م.
- عادل حسين، الحركات الدينيّة المُتطرِّفة، ضمن كتاب: المُتشدِّدون المُحدثون- دراسة لحركات إسلاميّة معاصرة، الجزء الثاني، إشراف أحمد خليفة، تحرير سهير لطفي، الهيئة العامَّة للكتاب، القاهرة،2013م.
- عبد العزيز بن عبد اللّه بن باز، تقريظ لكتاب، عوض محمد القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، دار هجر، القاهرة، 1988م.
- عبد المنعم منيب، الحركات الإسلاميّة بعد الثورة المصريَّة، الهيئة العامَّة

لقصـور الثقافـة، القاهـرة، 2012م.
- عـوض بـن محمـد القرنـي، الحداثـة فـي ميـزان الإسـلام، دار هجـر، القاهـرة، 1988م.
- محمـد حافـظ ديـاب، السـلفيُّون والسِّياسـة، الهيئـة المصريّـة العامَّـة للكتـاب، القاهـرة، 2015م.
- ـــــــــــــــــــــــــــــ، نقـد الخطـاب السَّـلفيّ، الهيئـة المصريّـة العامَّـة للكتـاب، القاهـرة، 2018م.
- محمـد صالـح المنجـد، بدعـة إعـادة فهـم النَّـصّ، تقديـم صالـح بـن فـوزان الفـوزان، الكتيبـات الإسـلاميّة، مجموعـة زاد، دون تاريـخ.
- محمـد عمـارة، بيـن العلمانيـة والسـلطة الدينيـة، دار الشـروق، القاهـرة/ بيـروت ، 1988م.
- مصطفـى صبـري، قولـي فـي المـرأة ومقارنتـه بأقـوال مقلـدة الغـرب، المطبعـة السّـلفيّة، القاهـرة،1935م.
- ـــــــــــــــــــــــــــــ، موقـف العقـل والعلـم والعالـم مـن رب العالميـن وعبـاده المرسـلين، دار إحيـاء التُّـراث العربـيّ، القاهـرة ،1981م.
- مفـرح بـن سـليمان القوسـي، الشـيخ مصطفـى صبـري وموقفـه مـن الفكـر الوافـد، مركـز الملـك فيصـل للبحـوث والدراسـات الإسـلاميّة، الريـاض، 1997م.

المواقع الإلكترونيّة:

- أبـو الأعلـى المـودودي، الإسـلام والمدنيّـة الحديثـة، منشـورات منبـر التوحيـد والجهـاد، علـى الرابـط الإلكترونـي الآتـي:
- http://mktba22.blogspot.com.eg/2015/10/pdf_477.html
- محمـد عبـد الفتـاح السـروري: الإسـلام والحداثـة، الحـوار المُتمـدّن- العـدد: 2583 - 2009 / علـى الموقـع التالـي:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=165522
- د. جيلالـي بوبكـر، موقـف الفكـر العربـيّ المعاصـر مـن الحضـارة الغربيّـة بيـن السَّـلب والإيجـاب، علـى الرَّابـط الإلكترونـيّ الآتـي:
https://www.balagh.com/mosoa/article

المُسلمون والحضارة الغربيّة:
قراءة في منحى الاستقلال ورفض التَّبعيّة

علي الحاج حسن*

تمهيد

كانت الحضارة، ومنذ القديم، محلّ انشغال المفكّرين، فلاسفة وعلماء اجتماع، ... وقُدمت تعاريف مُتعدّدة لها تنطلق تارةً من الأبعاد اللّغويّة، أو الاصطلاحيّة، ويخلط بعضهم بينها وبين ما يُؤثّر في تكوينها من علوم، مثل: علم التاريخ، وعلم الاجتماع، وسواها من علوم،... لكن القاسم المشترك في أبرز تعريفات الحضارة، أنّها مكوّن يشير إلى نوع من التَّعاون والتَّلاقي بين أفراد البشر، يسهمون في تأمين احتياجاتهم الأساسيّة، ويعملون على الارتقاء بحياتهم نحو ما هو أفضل، مُستفيدين من الإمكانات المُتوفّرة لديهم[1] .

ذهب بعضهم الآخر إلى ما هو أبعد من ذلك ليعتقد أنَّها كل مرحلة سامية من مراحل التطوُّر الإنسانيّ المقابل لمرحلة التَّوحُّش والهمجيَّة، حيث تصبح الحضارة نمطًا من الحياة تتميّز بضروب من التَّقدُّم والرُّقيّ في مختلف المجالات العلميّة، والثقافيّة، والأدبيّة، وكذلك الاجتماع السّياسيّ. وعندما يَدْرس المُفكِّرون الحضارة

---

* استاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، دار الكتاب اللّبنانيّ، بيروت، 1982م، ج1، ص27.

بهذا المعنى فلا يأخذون أبعادها ومظاهرها المادّيّة في الحسبان فقط؛ بل العكس من ذلك؛ إذ يولون الأهمّيّة الكبرى للثَّقافة وللمُكوّن الثَّقافيّ الَّذي يُشكّل الخلفيَّة الضَّروريّة للتَّقدّم والرُّقيّ والإنتاج المادّيّ. من هذا المنطلق، أكّد مالك بن نبي أهمّيّة العامل الثَّقافيّ في الحضارة، فقال: «...الثَّقافة هي الوسط الَّذي تتكوّن فيه جميع خصائص المجتمع المُتحضّر...»[1].

هنا، تبرز قضيّة فهم الحضارة، فإذا ما وافقنا على أنّها مُكوّن مُعقّد يشتمل على الثَّقافة، والقيم، وأشكال الإبداعات، والاختراعات،... وإذا ما قبلنا أنّ البُعْدَين: الثَّقافيّ، والقيميّ يؤدّيان الدّور المحور والمُحرّك الأساس نحو الفعل الحضاريّ، فلا يمكن فهم أيّ حضارة ومدى تطورها وتقدُّمها، إلّا من خلال مُكوّناتها. وكما أشرنا فإنّ البُعد الثَّقافيّ هو الأهمّ الَّذي يتجلّى في أشكال الأفكار التي تسهم في الرُّقيِّ الإنسانيّ. ويندرج في البُعْد الثقافيّ البُعد الدينيّ الَّذي يشير إلى مجموعة الاعتقادات والتَّعاليم والقيم المُقتبسة من الدين، حيث لا يمكن أن تتشكّل حضارة من دون تأثير للخلفيّات الثقافيّة الدِّينيّة في المجتمع.

لذلك، أكّد بعض المُفكّرين أهمّيّة الأفكار الدِّينيّة والثَّقافيّة في تكوين الحضارة؛ لأنّها مثل العامل الجوهريّ في تكوين الحضارات. يعتقد مالك بن نبي أنّه بعد دراسة الحضارتين: الإسلاميّة، والمسيحيّة نجد أنّ كليهما انطلقت من الفكرة الدِّينيّة؛ إذ تبدأ الحلقة الأولى بظهور فكرةٍ دينيّة، ثمّ يبدأ أفولها بتغلّب جاذبيّة الأرض عليها. وفي حالة انكماش الرُّوح والعقل تنطلق الغرائز الدُّنيا من عقالها لتعود بالإنسان إلى مستوى الحياة البدائيّة.

«فالفكرة الدِّينيّة هي قانون حضارة مُعيّنة، فإذا أردنا فهم أيّ حضارة علينا فهم قانونها المُتمثّل في المركب الدينيّ؛ إذ إنّه يُنظِّم سلوك الفرد داخل المجتمع بتنظيم غرائزه، ويُخلّصه من حالة الطَّبيعة؛ إذ إنّ هذا القانون هو الَّذي كان يحكم «بلال» حينما كان تحت سوط العذاب يرفع سبَّابته قائلًا «أحد...أحد»؛ إذ إنّ تلك المقولة لا تُمثّل صيحة الغريزة؛ بل تُمثّل صيحة الرُّوح الَّتي نظمتها العقيدة الإسلاميّة. إذن؛ فالعلاقة بين الفرد والمجتمع هي علاقة روحيّة، ومِنْ ثَمَّ، كلَّما تضعفت الفكرة الدِّينيَّة تقلُّ شبكة العلاقات الاجتماعيّة إلى أن تتمزّق ويحدث الفراغ الاجتماعيّ بين الأفراد، وعندما تقوى الشَّبكة الاجتماعيّة يتماسك المجتمع. فهذا ما تفعله

1- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، دمشق، 2000م، ص 74-73.

الفكـرة الدينيّـة بالجماعـة الإنسـانيّة وتُحوّلهـا إلى مجتمـع ذو هـدف عـامّ»[1].

بـدأت ملامـح الحضـارة الغربيّـة الحديثـة بالظُّهـور منـذ بدايـات القـرن الخامـس عشـر الميـلاديّ، فحملـت معهـا قيمهـا وثقافتهـا الخاصّـة، واتَّخـذت منحًـى مُعّينًـا جعلها على مسـافة مـن الحضـارات الأُخـرى. أسـهم في تشـكيل الحضـارة الغربيّـة الحديثـة، مجموعـة مـن الحضـارات السّـابقة عليها ومـن أبرزهـا: اليونانيّـة، والرومانيّـة. وأدّى الدِّين المسـيحيّ دورًا في التَّأثيـر في قيمهـا وثقافتهـا، ثُـمّ كان الدِّيـن الإسـلاميّ العامـل الأبـرز في تشـكيل تصوُّراتهـا عـن العلـوم، والفنـون، وأشـكال التَّقـدُّم والرُّقـيّ. ومع ذلك، سـاعد التَّأصيـلان: الفلسـفيّ، والمنهجيّ فـي تحميـل الأديـان والحضـارات السّـابقة مسـؤوليّة التَّخلُّـف الَّـذي عانـت منـه أوروبـا. لذلـك، رسـمت تلـك الحضـارة الخطـوط الفاصلـة بينهـا وبيـن مـن سـواها.

إذا كانـت جاذبيّـة الحضـارة الجديـدة تتمركـز فـي الارتقـاء التّقنـيّ والصِّناعـيّ وتأكيـد محوريّـة الإنسـان فـي العمليّـة الحضاريّـة، فقـد أفـرزت قيمًـا دفعـت بعـض أتبـاع الحضـارات الأخـرى إلى تقليدهـا والارتمـاء بأحضانهـا، وبعضهـم الآخـر نحـو المعارضـة والمطالبـة بالاسـتقلال والتَّخلّـي عنهـا.

هكـذا تعامـل المسـلمون فـي مختلـف الأرجـاء مـع الحضـارة الغربيّـة الجديـدة، فقـد تنـازل بعضهـم أمامهـا إلى مسـتوى الدَّعـوة للتَّخلّـي عـن الهُويّـة الذِّهنيّـة، والإقبـال نحـو الغـرب كمـا هـو الحـال مـع السـيد أحمـد خـان؛ بينمـا دعـا بعـض المسـلمين إلى الابتعـاد عـن الحضـارة الغربيّـة لِمَـا تُشـكّله مـن خطـر على الهُويّـة الإسـلاميّة، واتَّخـذ فريـقٌ ثالـثٌ موقفًـا وسـطيًّا يدعـو مـن خلالـه إلى الانتخـاب والاختيـار، واقتبـاس مـا يلائـم المسـلمين، وتـرك مـا لا ينسـجم مـع هُويتهـم، وهـو التَّيَّـار الأوسـع بيـن المسـلمين، حيـث ينـدرج فيـه كثيـر مـن المُفكّريـن مـن أمثـال: السـيد جمـال الديـن الأسـترآبادي (الأفغانـي)، ومالـك بـن نبـي ، وعلـي شـريعتي، والشـهيد مطهـري...

يعالـج المقـال الَّـذي بيـن أيدينـا، المنحـى الإسـلاميّ فـي التَّعامـل مـع الحضـارة الغربيّـة؛ ليُبيّـن اتّجـاه الاسـتقلال عـن الغـرب، ورفـض التَّبعيّـة لـه، والاكتفـاء بالهُويّـة الإسـلاميّة الدِّينيّـة بوصفهـا مُنطلقًـا للتَّقـدُّم والرُّقيّ. وهنا، تبرز إشـكاليّة البحـث المحوريّة ذات العلاقـة بالتَّعـارض بيـن الهُويّـة الذَّاتيّـة للمسـلمين ومُكوّناتهـا القيميّـة والمعرفيّـة،

1- لينـة دحمانـي، مقـال: «الرُّؤيـة النَّقديّـة للحضـارة الغربيّـة: مالـك بـن نبـي أنموذجًـا»، نشـر علـى موقـع http://arabprf.com/?p=2928.

وبين الاندماج في الحضارة الغربيّة الجديدة الّتي تعمل لبناء قيم (ماديّة دنيويّة)، تتعارض فيها الهُويّتان إلى حدود التَّعارض المعرفيّ.

المسلمون ورؤية الاستقلال عن الغرب

يبدو أنّ الدَّعوة إلى الاستقلال عن الغرب والحضارة الغربيّة قد برزت ملامحها الحقيقيّة وظهرت بوصفها تيَّارًا واضح الوجود في القرنين: التَّاسع عشر، والعشرين بعدما بدأ التَّواصل بين المسلمين والغرب، ومحاولات الحُكّام خصوصًا في مصر، وتركيا، وإيران على وجه التَّحديد فتح آفاق الإرساليّات العلميّة إلى الغرب للتَّعرُّف إلى تلك الحضارة. من أبرز ما تمخّضت عنه محاولات التَّعرف إلى الغرب انغماس المُتعلّمين في الحضارة الغربيّة حتَّى أصبحوا يُشكّلون تيَّارًا يدعو إلى التَّغرّب في مختلف الأبعاد والنَّواحي؛ ما أسهم في وجودِ تيّارٍ يدعو إلى الاستقلال، ورفض التَّبعيّة للغرب، وهذا لا يعني أنّ أصحاب تلك الدعوة لم يكونوا على معرفة بالغرب؛ بل على العكس من ذلك؛ إذ اطّلع أغلبهم على تفاصيل الحضارة الغربيّة، وعرفوا مكامن الخلل فيها.

في البحث عن التَّيّار الدَّاعي إلى الاستقلال، يُطالعنا فريق يدعو إلى رفض الغرب بالكامل؛ بينما يدعو فريق آخر إلى الانتقاء من الحضارة الغربيّة ما يتوافق مع قيم الإسلام ورفض ما لا يتوافق. أمّا الفئة الأولى فكان أفرادها قلّة كَوْن التَّعصُّب كان الغالب على رؤيتها؛ بينما كانت الفئة الثَّانية أوسع انتشارًا، وفي هذا المقال سنشير إلى نماذج من الدَّاعين إلى الاستقلال عن الحضارة الغربيّة.

من جملة الَّذين عارضوا الحضارة الغربيّة، أبو الحسن النّدوي. عارض النّدوي الحضارة الجديدة لأسبابٍ كثيرةٍ، من جملتها أنّه كان يرى فيها امتدادًا للحضارتين: اليونانيّة، والرُّومانيّة اللّتين كانتا تهيمن عليهما أفكار السَّيطرة، ومحاربة الدِّين، وعدم الاهتمام بالأخلاق. ويوضح النّدوي أنّ الحضارة الغربيّة الجديدة آخذة بالتَّقهقر بعد نكوصها عن الدِّين حتَّى وصلت إلى حالة أخلاقيّة مُزرية، ويرى أنّ تلك الحضارة أصبحت في القرنين: التاسع عشر، والعشرين نسخة من الحضارتين: اليونانيّة، والرُّومانيّة. وبما أنّها نسخة عن تلك الحضارتين فهي ليست حضارة مسيحيّة؛ أيّ

أنّها ليست حضارة دينيّة؛ بل حضارة ماديّة[1].

لقد اعتقد النّدوي أنّ الحضارة الغربيّة، حضارة راقية تقودها أخلاق وحشيّة، وعقول صبيانيّة، فتفتقر إلى وسطيّة الإسلام، وذلك أنّ الّذي فطر المادّة والرُّوح قد فرض على المادّة أن تخضع للرُّوح، كما نقد الحضارة الغربيّة لقيامها على الظّلم، والعدوان، وإنكار الرُّوح، وعبادة المادّة؛ فالعقل الغربيّ شيطانيّ مُدمّر، ومادّيّ يشكو فراغ القلب المؤمن، والعقل الواعي، والإيمان، وفراغ الإخلاص، والتّألّم للبشريّة. وبناءً على ما تقدّم، عدّد النّدوي صفات الحضارة الغربيّة، وهي: بطلان الحاسَّة الدِّينيّة، وطغيان المادّة والمعدة، والتّدهور في الأخلاق والمجتمع، والتّأثّر بالمدارس الفلسفيّة القديمة والحديثة[2].

محمد إقبال من جهته دعا إلى الابتعاد عن الحضارة الغربيّة، ووجّه النّقد لها وهو الّذي عاش في الغرب، وكان في بدايات لقائه به مغرمًا بإنجازاته وحضارته، ثمّ حصل له ما عُرف بالثّورة الدّاخليّة، فبدأ التّأسيس لمشروع الاستقلال عن الغرب. انتقد محمد إقبال تبعيّة النّظام التّعليميّ في العالم الإسلاميّ للغرب، حيث يؤدِّي الأمر من منظوره إلى نفي الذّات والهيام بالغرب، حيث أضاع تقليدُ الغرب شخصيّةَ المسلم، فاندفع لبناء أصنام جديدة بعدما حطّم أصنام الجاهليّة، فبدأ تقديس أفكار الغرب، وتأليه علومهم ومعارفهم، ثمّ رأى إقبال أنّ «هجرهم أحلى من وصالهم».

أراد محمد إقبال من رفضه للتّماهي مع الغرب، دعم بناء الذّات الإسلاميَّة بمقوّماتها الرُّوحيّة والفكريّة لمواجهة المسخ النّاتج عن تقليد الغرب. لذلك، كان يُقرّر في فلسفته أنّ على المسلمين أن يكونوا مؤمنين بذاتيّتهم، فيقول: «كن مؤمنًا بذاتيّتك واكفر بالغرب»[3].

رفض الشيخ النورسي الحضارة الغربيّة، ودعا إلى الاستقلال عنها لكنّه فصل في الموضوع؛ إذ فرّق بين قسمين من أوروبا: أوروبا النّافعة للبشريّة، بما استفاضت

1- محمود كيشانه، الإسلام والغرب عند أبي الحسن الندوي، المركز الإسلاميّ للدّراسات الإستراتيجيّة، بيروت، 2019م، ص38.

2- مصدر نفسه، ص 50، 51، 53، 56، 57.

3- أحمد محمد سالم، مقال: «صورة الآخر الغربيّ في فكر محمد إقبال»، مجلة الاستغراب، العدد 17، خريف 2019.

من المسيحيّة الحقّة، وأَدَّت خدمات لحياة الإنسان الاجتماعيّة، بما توصّلت إليه من صناعات وعلوم تخدم العدل والإنصاف. وأوروبا بذلك الفهم عنده مقبولة لا يمكن رفضها. أمّا أوروبا الثانية- فهي حسب قوله- تلك الَّتي تعفَّنت بظلمات الفلسفة الطَّبيعيّة، وفسدت بالمادِّيَّة، وتوهّمت مساوئها فضائل فساقت البشريّة إلى السَّفاهة، وخالفت الأديان السَّماويّة. أوروبا بهذا المعنى هي الَّتي يجب رفضها، والابتعاد عنها؛ فهي لا تحمل خيرًا للبشريّة. وحدّد النورسي أسباب معارضته للحضارة الغربيّة بالمعنى الثاني فذكر الأسباب الآتية: أولًا؛ الطَّبيعة الإلحاديّة للحضارة الغربيّة، ثانيًا؛ معاداتها للقيم الأخلاقية (ومن جملتها ما له علاقة بالحجاب والرِّبا والإرث)، ثالثًا؛ محاولتها القضاء على الإرثين: الحضاريّ والإسلاميّ...[1].

تبرز أسماء العديد من المُفكّرين في قراءة الخطاب الغربيّ، وتبيين مكنونات الحضارة الغربيّة، ومِنْ ثَمَّ؛ نقدها واقتراح نسق يسهم في الحفاظ على الهُويّة المشرقيّة، ومن أبرزهم المُفكّر إدوارد سعيد، صاحب أحد أكبر مشاريع قراءة الاستشراق ومكوّناته ودلالاته وأهدافه. يعتقد إدوارد سعيد أنّ الغرب سخّر جلّ طاقاته وموارده وهيئاته السِّياسيّة والبحثيّة لدراسة الشرق ومعرفة نقاط ضعفه وقوّته، ليس حبًّا بالشَّرق، ولا طلبًا للمعرفة الخالصة؛ وإنّما كانت معرفة سياسيّة؛ بغيتها استعمار الشَّرق واستنزافه، ونهب ثرواته، ومصّ دمائه وطاقاته، والهيمنة عليه، حيث يقول: «إنّ فكرتي هي أنّ الاهتمام الأوروبيّ ثمّ الأمريكي بالشرق كان سياسيًّا». ويبين أنَّ الغربيّ عندما درس الشَّرق؛ فإنّما درسه من خلفيّة أنّ الشَّرق شهوانيّ، مُتخلّف، وضعيف يجب أن يُحكم وتصدر عليه الأوامر، فالشَّرق ضعيف، والضَّعيف يرضخ للأقوى ويعبده، يقول: «ونادرًا ما رُئيَ الشَّرقيّون أو نُظر إليهم؛ بل لقد نُظر عبرهم، وحُلّلوا ليس بوصفهم مواطنين، أو حتَّى بشرًا؛ وإنّما بوصفهم مشكلات تتطلّب الحل، أو الحصر ضمن الحدود، أو الاحتلال؛ فبدأت القِوى الاستعماريّة تشتهي أراضيهم بشكلٍ علنيّ...»[2].

في العالم العربيّ، كان هناك من دعا إلى الابتعاد عن الحضارة الغربيّة والاستقلال الكامل عن كلّ مُنتجاتها، وإن كان قد غلب على أفكارهم البُعْد السياسيّ، ذو العلاقة

1- د. بنعيسى أحمد بويوزان، مقال: «نقد الحضارة الغربيّة: فكر الإمام بديع الزمان سعيد النورسي»، مجلّة النُّور للدراسات الحضاريّة والفكريّة، السّنة السّادسة، العدد 11، 2015م.

2- إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنّشر ، مصر، 2006م، ص 46 و 218.

بممارسات الحكم والسلطة. وهنا، يمكن الإشارة إلى الشيخ سفر الحولي في كتابه «المسلمون والحضارة الغربيّة»، حيث كشف فيه عن تناقضات الغرب وسقطاتهم وشدّة التّباين بين أفعالهم وأقوالهم. وحذّر من الانخداع بحضارة الغرب المُنحدرة. وقد وصف الحولي الحضارة الغربيّة بـ «هُبَل» الّذي يليه ثلّة من الأصنام مثل: الديمقراطيّة، وحقوق الإنسان، والسَّلام العالميّ، وتحرير المرأة، والعولمة، والتّجارة الحرّة، والمساواة،... وهي الحضارة الّتي اختفت في ظلّها الأخلاق، والفضيلة، والقيم؛ لتحلّ محلّها الواجبات الوطنيّة، أو النَّفعيّة بأيّ اسم، ووقع أصحابها في تناقضٍ شائن.

الاستدلال بأمثلة من الواقع، وبتصريحات السّاسة الغربيّين، وضّح الحولي أنّ الغرب بين نوعين من القوّة: القوّة الصلبة، أو الخشنة، والقوّة النّاعمة الّتي تسهّلها وسائل الاتّصال الحديثة. ونبّه إلى أنّ تِبيانه لعيوب الحضارة الغربيّة لا يقصد منه معاملتها بالمثل، أو الحطّ من قيمتها كما حطّت هي من قيمة الحضارة الإسلاميّة؛ وإنّما يقصد به العدل معها لتتوازن الصورة.

من منظور الحولي، احتلّ الغرب أكثر العالم، ونهب ثرواته بالاستعمار قديمًا، ثمّ باسم الشَّركات العابرة للحدود وبالاستثمار حديثًا، واكتشف كثيرًا من المجاهل؛ كي يحصل على الذَّهب والنَّفط، وأصبح مجتمعًا غشّاشًا لا بالغشِّ البدائيّ السَّاذج المعروف؛ بل بالغشّ المُتحضّر المُتطوّر، والأخلاق التِّجاريّة، والابتسامات الصَّفراء. وهكذا، غيّر الغرب جلده، وخرج مُكرهًا من النَّافذة؛ ليعود مُرحّبًا به من الباب، وجاء بشعاراته البرّاقة عن الدِّيمقراطيّة، وحقوق الإنسان، وتحرير المرأة، ومُعاداة الدِّيكتاتوريّة.

من خلال اطّلاعه على مراكز الأبحاث والدِّراسات الغربيّة، مثل: مؤسّسة راند، استخرج الشيخ الدّور الّذي أدَّتْه تلك المراكز في صياغة سياسات الإدارات الغربيّة، الّتي تركّز على حماية أمن حلفاء أمريكا، وعلى رأسهم إسرائيل، ونشر القيم الأمريكيّة، وأسلوب الحياة الأمريكيّة. ومحاربة ما يُسمَّى بالإرهاب، والوصول الآمن للنّفط، ودعم الأنظمة العربيّة المستقرّة ولو كانت ديكتاتوريّة، وأيضًا التَّمييز بين الأفراد والحركات المُعادية للقيم الأمريكيّة، ومن يقبلوها.

أوضح أنّ القاعدة الّتي تعتمدها مراكز الأبحاث المختلفة هي أن تتعامل السِّياسة الأمريكيّة مع ما هو مُتاح لا ما هو مرجوّ. وأنّ الغرب عمومًا ينطلق من روح

صليبيّـة، ومـن عقـدة فيينـا التَّاريخيّـة، لكنّـه تسـتّر بالحرّيّـة، والديمقراطيّـة، وحقـوق الإنسـان، والعدالـة، والمسـاواة، ومـا أشـبه ذلـك مـن الشِّـعارات؛ وثقافتـه ثقافـة عدائيّـة، وتعصّبـه جليّ، وحلّـه للقضيّـة الفلسـطينيّة؛ إنّمـا يقـوم علـى محابـاة اليهـود، وإطـلاق يدهـم لأخـذ مـا يريـدون، وردّ مـا يريـدون مـن القـرارات الدَّوليّـة، ومناصـرة ظلمهـم بالسّـلاح والفيتـو[1].

أمّـا مالـك بـن نبـي، فقـد درس الحضـارة الغربيّـة دراسـةً مُعمّقـةً، وفهـم إيجابيّاتهـا وسـلبيّاتها، واتّخـذ منهـا موقفًـا حضاريًّـا وموضوعيًّـا؛ فهـي حضـارة مثل بقيّـة الحضارات لهـا خصائصهـا ومميّزاتهـا الّتـي تتفـرّد بهـا. ووصـل فـي تحليلـه إلـى نتيجـة مفادهـا أنّهـا حضـارة تعيـش في مراحلهـا الأخيـرة؛ لتفسـح المجـال لغيرهـا مـن الحضـارات. طبعًـا، لـم يتّخـذ مالـك بـن نبـي موقـف العـداء المطلـق مـن الحضـارة الغربيّـة؛ بـل هـي حضـارة تمتلـك الكثيـر مـن الجوانـب الإيجابيّـة إلـى جانـب جوانبهـا السّـلبيّة. يدعـو مالـك إلـى الحـوار والتَّفاعـل الحضـاريّ المبنـيّ علـى الاحتـرام المُتبـادل. لقـد حلّـل مالـك بـن نبـي المُكـوّن الحضـاريّ الغربـيّ، وكشـف عـن وجهـه السَّـلبيّ المُتمثّـل فـي الاسـتعمار. أمّـا أسـباب أفـول الحضـارة الغربيّـة فتعـود إلـى أمـور مـن أبرزهـا تهميـش الدِّيـن والأخـلاق، وثقـة الإنسـان الغربـيّ العميـاء في الفكـر، والعلـم المـاديّ، وعجزهـا عـن حـلّ المشـكلات الإنسـانيّة الّتـي أفرزتهـا حركـة التَّصنيـع، والتَّطـوُّر السَّـريع الّـذي شـهدته أوروبـا فـي القرنيـن: التَّاسـع عشـر، والعشـرين[2].

اقتفـى علـي شـريعتي أثـر مالـك بـن نبـي فـي نظرتـه إلـى الغـرب، فرفـض الغـرب المُسـتعمر، ورفـض القيـم الغربيّـة والثقافـة الغربيّـة اللّتيـن لا تتلاءمـان مـع ثقافـة المجتمـع الإسـلاميّ، وقسّـم الغـرب إلـى قسـمين: مـا لـه علاقـة بالتّطـوّر التّقنـيّ والعلميّ، ومـا لـه علاقـة بالثَّقافـة والقيـم، حيـث دعـا إلـى تحصيـل العلـوم والفنـون مـن العالـم الغربـيّ مـن دون الثقافـة. وشـدّد علـى أهمّيّـة فهـم الغـرب. أمّـا خلفيّـات رؤيـة شـريعتي للحضـارة الغربيّـة فهـو لأنّـه لا ينظـر إلـى الغـرب علـى أنَّـه مجموعـة واحـدة مُتكاملـة، ويـرى الحضـارة الغربيّـة مجموعـة مـن التَّجـارب الإيجابيّـة والسّـلبيّة،

1- د. سـفر بـن عبـد الرحمـن الحولـي، المسـلمون والحضـارة الغربيّـة، الطبعـة التّمهيديّـة، المقدّمـة والتَّمهيد.(نشـر الكتـاب علـى موقـع مكتبـة نـور).

2- عمـاد الديـن إبراهيـم عبـد الـرزاق، نقـد الحضـارة الغربيّـة فـي فكـر مالـك بـن نبـي، المركـز الإسـلاميّ للدراسـات الإسـتراتيجيّة، النَّجـف 2019م، ص44 و53.

والقيـم الحسـنة والقبيحـة[1].

لعـل مـن أبـرز المُعارضيـن وأهمّهـم للتّفاعـل مـع الحضـارة الغربيّـة والدّاعيـن إلـى الاسـتقلال عنهـا، هـم مجموعـة مـن علمـاء الدّيـن فـي العهـد القاجـاري فـي إيـران، الّذيـن عارضـوا كل أشـكال التّقـدّم الغربـيّ ورُقيّـه وتطـوّره حتّـى عارضـوا كلّ أشـكال الديموقراطيّـة والحقـوق البشـريّة الّتـي نـادى بهـا الغـرب. وقـد وقـف علـى رأس المعارضيـن للحضـارة الغربيّـة شـخصيّات بـارزة ثقافيًّا، مـن أمثـال: كاظم زاده ايرانشـهر، وأحمـد فريـد، وجـلال آل أحمـد. يعتقـد هـؤلاء بأنّـه لا يمكـن قبـول التقنيّـات ووسـائل التطـوُّر الغربيّـة والبقـاء بعيـدًا عـن تأثيراتهـا الأخـرى علـى الجوانـب المعنويّـة والفكريّـة. لذلـك، يجـب الابتعـاد كلّيًّـا عـن الحضـارة الغربيّـة كونهـا عامـلًا مـن عوامـل القضـاء علـى الإنسـان المسـلم[2].

إذا كان التّيّـار الدّاعـي إلـى الاسـتقلال فـي إيـران قـد تَمكّـن مـن إيجـاد حالـة عـداء واسـعة للحضـارة الغربيّـة إلّا أنّ ظهـور بعـض الشّـخصيّات المعتدلـة عـدا عـن أنّ انتصـار الثّـورة الإسـلاميّة فـي إيـران، أدّى الـدّور الأسـاس فـي تصحيـح رؤيـة المُفكّريـن المسـلمين للغـرب، حيـث تـمّ ضبـط العلاقـة بنـاء علـى الأيديولوجيـا والرُّؤيـة الكونيّـة. يُفـرّق الأسـتاذ الشـهيد مرتضـى مطهـري بيـن بُعديـن للغـرب؛ البُعْـد الإيجابـيّ، والبُعـد السّـلبيّ. ويُذعـن بـأنّ البُعـد الإيجابـيّ للغـرب المُتمثّـل فـي مختلـف أنحـاء التّطـوّر التّقنـيّ والتّكنولوجـيّ، بالإضافـة إلـى عمليّـات الانضبـاط والتّقيّـد بالقانـون، ورعايـة بعـض السُّـلوكيّات الشّـخصيّة، مثـل: النّظافـة ومـا شـابه ذلـك، أمـور يجـب القبـول بهـا، ولا يمكـن رفضهـا. أمّـا مـا يجـب رفضـه وتركـه فـي الحضـارة الغربيّـة الحديثـة فهـو البُعـد السّـلبيّ. وهنـا، يُؤكّـد الشـهيد مطهـري ضـرورة الاسـتقلال عـن الحضـارة الغربيّـة؛ لأنّهـا تُهـدّد الهُويّـة الإسـلاميّة والإنسـانيّة، وبعبـارة أخـرى، يعتقـد الشـهيد مطهـري أنّ مـا يميّـز الغـرب الحديـث: معارضتـه للدّيـن، وعـدم مبالاتـه بالقضايـا الأخلاقيّـة، وهاتـان المسـألتان ينتـج عنهمـا رؤيـةً مختلفـةً للإنسـان تنزلـه مـن حـدود الإنسـانيّة إلى ما سـواها، وذلـك يتعـارض مـع القيمـة الّتـي أعطاها الإسـلام للإنسـان كونـه خليفة الله على الأرض.

1- محمـد تقـي روسـتائي، مقـال: «ماهيّـة الغـرب والحضـارة الغربيّـة مـن وجهـة نظـر شـريعتي»، فصليّـة «المقـال العلمـيّ - البحثـيّ، ربيـع وصيـف 1399 ه.ش، طهـران.

2- شـاپور راسـخ، مقـال: «سـنجش تمـدّن غـرب از سـه منظـر مختلف»، نشـر علـى موقـع https:// ./donyayebahai.org

وقد أَدَّى عدم الاهتمام بالدين والأخلاق إلى:

1 ـ غربة الإنسان عن ذاته، فلم يبق الإنسان ذاك الموجود المليء بالأحاسيس والعواطف الَّذي تحكمه القيم المعنويّة ،مثل: المحبّة، والحنان،...وبذلك، لم يبق لتأسيس العائلة أيّ أهمّيّة في الفكر الغربيّ، ولم يبق للوالدين تلك المكانة الّتي كانت الأخلاق البشريّة تتوق نحوها.

2 ـ تفكّك العائلة وانفراط عقد تماسكها، وقد نتج عن ذلك عدم الاهتمام بالعفّة والطَّهارة والحياء، عدا عن شيوع الحرّيّة الجنسيّة غير المُقيّدة وغير المنضبطة، وهي أمور لم يبق لها المعنى الكبير في الغرب؛ بينما هي أمور شدّدت عليها الأديان على اختلافها، وأعطتها الأهمّيّة الكبيرة.

3 ـ شيوع الأمراض النَّفسيّة والعصبيّة. أسهمت عمليّة عدم الاهتمام بالدِّين والأخلاق إلى تحوّل الإنسان من موجود متعالٍ يسخّر الطَّبيعة لما فيه رقيّه وتطوّره إلى موجود خادم للطَّبيعة، فقد اقتصر دوره على أن يكون آلة تنتج. وبذلك، لم يبق بإمكانه الاهتمام باحتياجاته غير المادّيّة، فازدادت أمراضه النَّفسيّة والعصبيّة، وما شابهها[1] .

المسلمون وقبليّات الدّعوة إلى الاستقلال عن الغرب

ممّا لا شكّ فيه أنّ هناك العديد من العوامل الَّتي أسهمت في بلورة رؤية الاستقلال عن الغرب، وسيظهر من خلال البحث أنّ بعض هذه العناوين داخليّ ذو علاقة بالفهم الخاصّ للذّات، وبعضها الآخر خارجيّ ذو علاقة بسلوك الآخر الغربيّ. وعلى كل الأحوال، لم تأتِ الدعوة إلى الاستقلال عن الغرب من فراغ؛ بل أسهمت عوامل، أو خلفيّات في وجودها، ومن أبرزها:

أولاً: أنّ الشرق سيطرت عليه الفلسفة الإشراقيّة الممتزجة بالاتّجاهات العرفانيّة والصوفيّة إلى جانب العقلانيّة الأرسطيّة الَّتي تتعارض جميعها مع مبادئ التَّفكير الّتي راجت في عصر النهضة، وغلب عليها الطابعان: المادّيّ والعقلانيّ المرتبطين بالمادّة والواقع الخارجيّ؛ ما يعني إبعاد الجوانب المعنويّة والرُّوحيّة والعقليّة الصرفة.

1- مرتضى مطهري ، الإنسان الكامل ، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، مؤسّسة البعثة، بيروت ، 1990م،ص261؛ و مرتضى مطهري، فلسفة الأخلاق، مؤسّسة أم القرى، قم، دون تاريخ، ص 233.

إنّ المنهجيّة الغربيّة الّتي راجت بعد عصر النَّهضة تعطي قيمة كبيرة للشك وللنّسبيّة في الأفكار، حيث لا يمكن الحديث عن القطع واليقين المعرفيّ[1].

ثانياً: من الخلفيّات، أو القبليّات الّتي استقرّت في أذهان المسلمين، صورتهم عن الغرب وفلسفته، فقد حمّل أبو الحسن النّدوي الفلسفة الغربيّة وفلاسفتها مسؤوليّة الانحدار في الحضارة الغربيّة، وبيّن رفضه لتلك الحضارة كَوْن الفلسفة الّتي روّجت لها، وهي فلسفة ماديّة تدعو إلى بناء وضع حضاريّ جديد عنوانه الغلبة للغرب، والسَّيطرة على كافة الشعوب والاستعلاء، فوجّه نقده إلى أعلام الفكر الغربيّ الحديث من أمثال: كارل ماركس، وداروين، وآخرين...[2]

اقتفى أبو الأعلى المودودي أثر النّدوي في تحميل الفلسفة الغربيّة أسباب العداء للحضارة الغربيّة، حيث شكّلت باتّجاهاتها مانعًا أمام قبولها. يعتقد المودودي أنّ الفلسفة والعلوم التّجريبيّة اللّتين نشأت في أحضانهما المدنيّة الغربيّة ما زال اتجاههما إلى الدّهريّة، والإباحيّة، والإلحاد، وحبّ المادَّة منذ خمسة، أو ستة قرون. لذلك، ما إن ظهرت تلك المدنيّة إلى حيّز الوجود حتى قامت تعارض الدين وتخاصمه؛ بل الأصحّ كما يقول المودودي: إنّها كانت وليدة صراع العقل والتجربة مع الدين والايمان.

ثمّ يتابع المودودي في سرد ما نتج عن الفلسفة والعلوم التّجريبيّة، حيث أنتجتا حضارة «لا دينيّة... ولا وزن فيها لنبوّة، ولا خوف من المحاسبة على أعمال الحياة الدنيا، كما لا وجود فيها لمسؤوليّة مُلقاة على الإنسان، ولا إمكان فيها لمقصد، أو غاية أجل وأسمى من المقاصد الحيوانيّة لحياة الإنسان. تلك حضارة ماديّة تمامًا يخلو نظامها من كل ما تقوم عليه حضارة الإسلام من خشية الله، واتّباع القصد، وحُبّ الصدق، وطلب الخير، وطهارة الأخلاق، والنّزاهة، والأمانة، والبرّ، والحياء، والتَّقوى، والنَّظافة، ونظريّتها على نقيض الإسلام، وطريقها أوسع في الجهة المعاكسة لطريق الإسلام. فكلّ ما يُبنى عليه الإسلام نظام الأخلاق الإنسانيّة والتَّمدّن، تكاد تلك الحضارة تأتي عليه من القواعد. كما أنّ الأُسُس الّتي ترفع تلك الحضارة عليها قواعد السلوك الفرديّ والنّظام الاجتماعيّ، لا يمكن أن يقوم عليها بنيان الإسلام ولو ساعة من الدّهر، فكأنّ الإسلام والحضارة الغربيّة

1- شاپور راسخ، مقال: «سنجش تمدّن غرب از سه منظر مختلف»، مصدر سابق.

2- محمود كيشانة، الإسلام والغرب عند أبي الحسن الندوي، مصدر سابق، ص39.

سفينتان تجريان في جهتين مُتعاكستين»[1].

ثالثاً: من جملة الخلفيّات، البُعد الدّينيّ؛ بمعنى أنّ الدَّاعين إلى الاستقلال، وبسبب غلبة الاتّجاه الإيمانيّ الدينيّ، كانوا يعتقدون أنّ العلم والفلسفة اللّتين راجتا بعد عصر النهضة تنفيان مختلف الأبعاد الدينيّة والإيمانيّة عند الشخص. وإذا كان المطلوب الاحتفاظ بالتَّديُّن والإيمان الإسلاميّ كونه يُشكّل المنظومة الّتي تربط بين الحياة الدنيويّة والأخرويّة، فإنّ الغرب وعلى الرّغم من التَّطوّر التّقنيّ والتّكنولوجيّ قد أَبْعَد كل ما له علاقة بالوحي والإيمان. وهذا يعني من منظورهم أنّ الأيديولوجيا الغربيّة الجديدة ستكون عاجزة عن تقديم إجابات عن الأسئلة الماورائيّة للإنسان. ومِنْ ثَمَّ، سيبقى الإنسان يعيش الحيرة والاضطراب الفكريّ[2].

رابعاً: ومن جملة الخلفيّات، الجهل بالغرب وعدم فهم حقيقة التغرّب. وهذا ما أشار إليه جلال آل أحمد حيث أكّد جهل الشعوب الإسلاميّة بالغرب، وعدم قدرتها على فهم حقيقة التقدُّم الغربيّ فحكموا على الغرب انطلاقًا من جهلهم به[3].

خامساً: تعود بعض خلفيّات معارضة الغرب إلى ما ارتكز في الأذهان حول الذهنيّة الغربيّة، حيث يُقدّم الغرب نفسه على أنّه كل مطلق خالٍ من العيب والنقص، وإنه صاحب الفضائل الإنسانيّة، وإن ما يعمله ويفكر فيه هو الأفضل على الإطلاق. والغرب يحسب نفسه ميزان الأعمال ومعيارها، وإنه هو الذي يمتلك أفضل القيم الإنسانيّة وأنه صاحب الحضارة الوحيدة الجديرة بالبقاء. لذلك، تصوّر المسلمون على وجه التّحديد أنّ الغرب صاحب تلك الذِّهنيّة يعمل لفرض نفسه على الآخرين، وإحلال نفسه مكانهم[4].

ثم يتابع د. علي شريعتي تقويمه للغرب بناءً على تلك الذهنيّة؛ فوجّه نقده لما يدّعيه الغرب من مفاهيم وقيم وأكّد أنّ الحاكم في الغرب ليس الديموقراطيّة؛ بل الديكتاتوريّة، وهي ليست ديكتاتوريّة الشخص والحزب؛ بل ديكتاتوريّة المال.

1- أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربيّة، الدار السّعوديّة، جدَّة ، 1987م، ص 18و 23- 24.

2- شاپور راسخ، مقال: «سنجش تمدّن غرب از سه منظر مختلف»، مصدر سابق.

3- مصدر نفسه.

4- علي شريعتي، الرؤية الكونيّة والأيديولوجيا، انتشارات الهام، طهران، 1361 ه.ش، ص 342.

ويبيّن شريعتي أنّ الديموقراطيّة الغربيّة تقوم على ثلاثيّة: المال، والقوّة، والتّزوير. لذلك، فهي حضارة خادعة في بُعدها السِّياسيّ[1].

أسباب الاستقلال عن الغرب ودوافعه

قدّم المعارضون للحضارة الغربيّة مجموعةً من المُسوّغات الّتي سوّغت اتّخاذهم تلك المواقف، وتراوحت تلك المُسوّغات بين ما يتّصل منها بالمبادئ والمنطلقات، وبعضهم الآخر منها بالسُّلوكيّات السّياسيّة والاستعماريّة، وبعضهم بالقيم والمضمون الحضاريّ للغرب،... ومن جملة ما تمسّك به الدّاعون إلى الاستقلال هو الآتي:

أولاً: موقف الحضارة الغربيّة من الإنسان. يعتقد بعضهم أنّ في الحضارة الغربيّة الجديدة سمة الجاهليّة الكبرى وهي المادّيّة. وقد اتّخذ الشيخ محمد مهدي شمس الدين مثل ذلك الموقف قبل الثّمانينيّات. واعتقد أنّ العدوان طبيعة ثابتة في الدول ذات الأنظمة والفلسفات المادّيّة والظالمة[2].

يعتقد الشيخ شمس الدين أنّ المجتمعات المادّيّة لا تستطيع دفع الإنسان ليكون مسؤولًا وأخلاقيًّا بالعامل الذاتيّ الداخليّ؛ إنّما بالإرغام والسّجن والقانون، حتّى القانون ودولة القانون في الغرب فيها مشكلة كبيرة من منظور شمس الدين، وهي أنّ القانون بدل أن يتدخّل ليقضي على الانحراف والشذوذ، ويُنظِّم العلاقات داخل المجتمع وفقًا لقواعد العدالة والأخلاق نجد أنّ الحضارة الحديثة تتبع في ذلك الشأن مبدأ ترك الناس لرغباتهم وشهواتهم، ثمّ تعمل المؤسّسات التّشريعيّة على إضفاء الشّرعيّة على الشُّذوذ والانحراف[3].

كما اتّخذ مالك بن نبي أيضًا موقفًا من الحضارة الغربيّة؛ بسبب موقفها من الإنسان، فقد ميّز بين بُعدين في الحضارة الغربيّة: البُعد العلميّ والبُعد الآخر ذو العلاقة بالضمير الإنسانيّ. وأكّد أنّ تلك الحضارة تعاني الفصام بين ذَيْنِكَ العاملين،

1- علي شريعتي، الأمّة والإمامة، انتشارات قلم، طهران، 1375ه.ش، ص182

2- حسين رحال، إشكاليّات التّجديد؛ دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة، دار الهادي بيروت، 2004م، ص 94، نقلًا عن محمد مهدي شمس الدين، «في الاجتماع السّياسيّ الإسلاميّ».

3- اتّخذ الشيخ شمس الدين بعد الثّمانينيّات موقفًا أقل سلبيّة وهو موقف الانتقاء، حيث يمكن للمسلمين انتقاء الجوانب الإيجابيّة المُتمثّلة في الأمور المادّيّة والتّقنيّة، والابتعاد عن الجوانب المعنويّة. (المصدر نفسه: 95-94).

أو البُعديـن. وإذا كان العلـم يرفعهـا نحـو التوحّـد مـع الإنسـانيّة، إلّا أنّ ضميرهـا مُتخلّـف عـن تقدّمهـا العلميّ. ويعتقـد أنّ إشـعاع تلـك الحضـارة ينـمّ عـن نـوع مـن الهيمنـة فمـا ينقصهـا هـو البُعـد الإنسـانيّ الحقيقـيّ. واعتقـد مالـك بـن نبـي أنّ الثقافـة المسـيطرة على الحضـارة الغربيّـة جعلتهـا تهمـل إنسـانيّة الإنسـان؛ لأنّهـا تتعامـل مـع غيـر الغربـيّ بشـكل هامشـيّ وتابـع؛ لأنّـه ابـن المسـتعمرات[1].

ثانيـاً: مـن جملـة مُسـوّغات الدعـوة إلـى الاسـتقلال، مـا آلـت إليـه أوضـاع العـرب والمسـلمين. وقـد اتّصـف خطـاب راشـد الغنوشـي بشـحنة سـلبيّة قويّـة تجـاه الغـرب، حيـث حمّلـه المسـؤوليّة عـن أوضـاع المجتمعـات العربيّة بمـا يمثّل أحد أوجه الاسـتعمار والضـلال الّتـي يجـب مواجهتهـا وحمايـة الشـخصية الإسـلاميّة الحضاريّـة منهـا. مـن هنـا، كان تركيـز البيـان التأسيسـيّ لحركـة الاتجـاه الإسـلاميّ الّـذي أعلنـه الغنوشـي فـي العـام 1981م على مواجهـة الانحطـاط والتغريـب بوصفهمـا سـببين رئيسَـيْن للتَّخلُّـف عبـر تقويـة الثقافـة والقيـم الإسـلاميّة[2].

لقـد أيّـد المُفكّـرون الإيرانيّـون الداعـون إلـى الاسـتقلال عـن الغـرب تلـك الدعـوة بوصفهـا أهـمّ آليّـات توحيـد الأُمّـة الإسـلاميّة، وجمـع المسـلمين تحـت أيديولوجيّـة واحـدة تسـهم فـي الوصـول إلـى الاسـتقلال الذاتـيّ، والإيمـان بقـدرات الإسـلام[3].

قبـل أولئـك، كان محمـد إقبـال قـد سـبقهم فـي التَّصويـب علـى الحضـارة الغربيّـة والدعـوة إلـى الاسـتقلال. نقـد إقبـال بِنْيـة الحضـارة الغربيّـة، واعتقـد أنّ تطـوّر الغـرب العلميّ والمعرفيّ قـد انتقـل مـن كونـه أنموذجًـا للعلـم والمعرفـة يُحتـذى بـه إلـى كونـه تاجـرًا اسـتعماريًّا، كَـوْن تطـوّر العلـوم كان مـن أسـباب المنافسـة والعـداء بيـن الشـعوب، فأخـذت تنافـس بعضهـا بعضًـا للفوائـد المادّيّـة، وجمـع الأمـوال، واسـتغلال الضَّعيـف مـن أجـل السَّـيطرة والتَّغلُّـب. انتقـل محمـد إقبـال فـي موقفـه مـن الحضـارة الغربيّـة مـن إمكانيـة التَّعلُّـم منـه إلـى إقامـة تمايـزٍ كاملٍ بيـن الحضارتيـن: الغربيّـة والشَّـرقيّة، فيقـول: «الإسـكندر رمـز الحضـارة الغربيّـة، والخضـر رمـز الحضـارة الإسـلاميّة، الأوّل؛ رمـز

1- عمـاد الديـن إبراهيـم عبـد الـرزاق، نقـد الحضـارة الغربيّـة فـي فكـر مالـك بـن نبـي، المركـز الاسـلاميّ للدراسـات الإسـتراتيجيّة، النجـف 2019م، ص8.

2- حسـين رحـال، إشـكاليّات التّجديـد؛ دراسـة فـي ضـوء علـم اجتمـاع المعرفـة، نقـلًا عـن راشـد الغنوشـي، فـي كتابـه «الحرّيّـات العامّـة»، ص109.

3- شاپور راسخ، مقال: «سنجش تمدّن غرب از سه منظر مختلف» ، مصدر سابق.

القـوّة والفتـح والغـزو، والثانـي؛ رمـز الـروح، والباطـن، والتَّأويـل،...»[1].

ثالثاً: يمكـن أن يُشـار إلى مُسـوّغ آخـر للاسـتقلال وهـو الّـذي يُطلـق عليـه «الدَّوافـع القوميّـة»، وهنـا يمكـن الإشـارة إلى المفكّـر الإيرانـيّ كاظـم زاده (1924م) الّـذي كان يدعـو إلـى الحفـاظ علـى القوميّـة الفارسـيّة فـي مقابـل القوميّـات الأخـرى، وكان يؤكّـد أنّ إيـران لا تشـبه الأجنبـيّ لا روحًـا، ولا فكـرًا، ولا باطنًـا، ولا ظاهـرًا، وإذا كان يجـب العمـل للتَّطـوّر والارتقـاء فهـذا مـا يجـب أن يحصـل طبـق الأنمـوذج الإيرانـيّ وهـو أنمـوذج خـاصّ. ثـمّ إنّـه يربـط موقفـه القوميّ ذلـك بموقـف أخلاقـيّ، حيـث يعتقـد أنّ الحضـارة الغربيّـة قـد أنزلـت المرتبـة الإنسـانيّة إلـى الحيوانيّـة، أو مـا دونهـا[2].

رابعـاً: مـن جملـة دوافـع الاسـتقلال، أنّ الغـرب تـرك القيـم الرُّوحيّـة والإنسـانيّة، وتقبّـل أن يتقيّـد بربقـة عبوديّـة الماكينـة، وعبيـد الماكينـة لا يتوصّلـون إلـى السّـعادة الحقيقيّـة. إنّ العلـم الصناعـيّ ينظّـم الحيـاة وهـذا النّظـام يسـتلزم الرفـاة، ولا يخلـق السّـعادة. فالسّـعادة ليسـت مـن صناعـة العلـم؛ بـل هـو أمـر آخـر. والعلـم لا يعـرف الضَّـارّ والنَّافـع والحسـن والقبيـح؛ وإنّمـا بإمكانـه أن يميـز بيـن الصحيـح والسّـقيم. ولـو كان نظـام الحيـاة نظامًـا علميًّـا، لكانـت الحيـاة جحيمًـا. إنّ الحضـارة الغربيّـة وإن جـاءت مُحمّلـة بإنتـاج تقنـيّ متقـدّم إلّا أنّهـا جـاءت بانفـلات مـن القيـود مـع الكثيـر من المفاسـد والجرائـم المهولـة والمهلكـة[3].

خامسـاً: تمسّـك بعضهـم بالمعارضـة للغـرب. ومِـنْ ثَـمَّ، الاسـتقلال عنـه انطلاقًـا مـن تحليـل مضمـون الحضـارة الجديـدة فوجـد فيهـا حضـارة سـيطرت عليهـا الرُّؤيـة النَّفعيّـة. وأمّـا سـبب سـيطرة النفعيّـة فهـو رواج الاتجـاه المـادّيّ والنّسَـب المادّيّـة فـي العلاقـات الإنسـانيّة، وتناسـي الفضائـل والقيـم الأخلاقيّـة[4].

يتحـدّث بعـض المفكّريـن فـي إطـار رفضهـم للحضـارة الغربيّـة عـن أنّ الحضـارة الغربيّـة ولـدت مريضـة كَـوْن الاتّجـاه المـادّيّ (الفلسـفة المادّيّـة) لا يُشـكّل الحاجـة

1- أحمـد محمـد سـالم، مقـال: «صـورة الآخـر الغربـيّ فـي فكـر محمـد إقبـال»، مجلـة الاسـتغراب، العـدد 17، خريـف 2019م.

2- شاپور راسخ، مقال: «سنجش تمدّن غرب از سه منظر مختلف»، مصدر سابق.

3- مجتبـى موسـوي الـلاري، الإسـلام والحضـارة الغربيّـة، تعريـب محمـد هـادي اليوسـفي الغـروي، مطبعـة الهـادي، قـم،1990م، ص15.

4- المصدر نفسه.

الأساسيّة للإنسان؛ بل ما يُشكّل حاجته ويدفعه نحو التَّطوُّر هو البُعد المعنويّ، وهو مفقود في الحضارة الغربيّة. ويعتقد أولئك أنّنا نعيش اليوم بين عصرين: نهاية عصر الثَّقافة المادّيّة المحتضرة اليوم، وطلوع الحضارة المعنويّة المبدعة للغد[1].

سادساً: رفض أبو الحسن النّدوي الحضارة الغربيّة ووقف منها موقف الشَّك والارتياب، أمّا دافعه في ذلك فإنّ تلك الحضارة عبارة عن مفاهيم نشأت في أرض مختلفة وبيئة مغايرة. ومِنْ ثَمَّ، فليس من العقل والمنطق أن نستورد تلك المفاهيم بما تحمل من أفكار ومضامين وهي أمور تخالف مفاهيم حضارتنا وثقافتها. ويُضيف النّدوي بأنّ الحضارة الغربيّة حضارة عبثيّة تقوم على لا هدف، والحضارة العديمة الهدف مثل الحكومة العديمة الهدف... كلّها سواء في كونها تنتمي إلى عقليّة قاصرة تهدف إلى حياة من دون متعة حقيقيّة، وإلى جسد لا روح فيه[2].

طبعًا، ذلك لا يعني أنّه رفض الحضارة الغربيّة بكلّ محتوياتها؛ بل اعترف بفضلها على العالم بما أنتجته من اكتشافات علميّة، إلّا أنّنا مهما بالغنا في وصف تلك الإبداعات والاختراعات (كما يقول) إلّا أنّها لا تشكّل غاية في حدّ ذاتها؛ وإنّما هي وسائل وأدوات لغايات أخرى نحكم عليها بالخير والشَّرِّ، أو النَّفع والضَّرر، والنَّجاح والفشل، بالنَّظر إلى الغاية الَّتي وضعت لها، وبالنّظر إلى النَّتائج الَّتي تترتّب عليها، والدور الذي أَدَّتْه في حياة النّاس والمجتمع، وفي أخلاقهم وسياستهم. ولكن ما غاية تلك الاكتشافات؟ يقول النّدوي: «أمّا الغاية فعلى ما أرى هي التَّغلُّب على العقبات والصّعوبات في سير الحياة الّتي سبّبها الجهل والضعف والانتفاع بِقِوَى الطبيعة المودعة في هذا الكون، وخيراتها وخزائنها المبثوثة فيها، واستخدامها لمقاصد صحيحة من غير علوٍّ في الأرض ولا فساد». لا يمكن الانتفاع بقوى الطبيعة من منظور النّدوي، أو الانتفاع من الاختراعات الحديثة ما لم يكن هناك دين نؤمن به. ومِنْ ثَمَّ، توجيه ذلك كلّه في الخير لا الشَّرِّ. وهذا هو مكمن ضعف الحضارة الغربيّة[3].

سابعاً: من جملة دوافع الدعوة إلى الاستقلال عن الغرب، فشل الحضارة الغربيّة على مستوى التَّربية، حيث أخفقت تلك الحضارة إخفاقًا شديدًا في إعداد جيلٍ

1- مجتبى موسوي اللاري، الإسلام والحضارة الغربيّة، مصدر سابق، ص18.

2- محمود كيشانة، الإسلام والغرب عند أبي الحسن النّدوي، مصدر سابق، ص43، 62.

3- المصدر نفسه، ص 43، 48.

يحمل على كاهله إصلاح سلوك المجتمع الإنسانيّ، وفي أن ينهض بمسؤوليّاته. يقول عبد الكريم بكار: «تسود في الغرب روحٌ استهلاكيّة عارمة تُدمّر كلّ شيء أتت عليه، من باب التَّعويض عن الخواء الرُّوحيّ الرهيب الّذي يعاني منه الإنسان الغربيّ»[1].

النتائج

يحملنا البحث عن تحدِّيات الحضارة الغربيّة إلى تسجيل مجموعة من الملاحظات بوصفها استنتاجات وتوصيات:

أولاً: يبدو وكما هو الواقع أنّ تقويم الحضارة الغربيّة وعلاقة الشّرق بها، أمرٌ مُعقّد للغاية؛ إذ تتداخل في ذلك الأبعاد المعرفيّة الثَّقافيّة بما هو سياسيّ واقتصاديّ واجتماعيّ، وكذلك بما هو تاريخيّ ودينيّ. لذلك، لا بُدَّ من قراءة مُتأنّية للغرب يتمّ من خلالها الفصل بين المنتج الحضاريّ والمنتج الَّذي يحمل معه أهدافًا أخرى تتعارض مع الهُويّة الشَّرقيّة والإسلاميّة. وإذا كان غير مقدور على فصل المسارات الحضاريّة عن بعضها بعضًا كَوْن المنتج الحضاريّ ذا سمةٍ معرفيّةٍ بالدرجة الأولى، وهو يحصل بالتَّراكم والتَّجارب، إلّا أنّ الأولويّة لكلّ حضارة، هي الحفاظ على الهُويّة الَّتي هي مُسوّغ الوجود.

ثانياً: إنّ الدّاعين إلى الاستقلال قد وقعوا في تناقضاتٍ ومغالطاتٍ في تعاملهم مع الغرب؛ نتيجة الخلط بين مفاهيم العلم والدين والحضارة. وعدم قدرتهم على التَّمييز الواقعيّ بين مندرجات الحضارة ومضمونها، والمبادئ الَّتي تقوم عليها الحضارة. ولعلّ ما يؤشر إلى ذلك أنّ الكثير من دُعاة الاستقلال وقد أشرنا إلى بعض منهم [ومن جملتهم أشدّ المعارضين للحضارة الغربية، داريوش شايكان]، قد عدّلوا آراءهم أواخر حياتهم لينظّروا لإمكانية الاستفادة من الغرب كَوْن الحضارة مُنتجًا إنسانيًّا لا يتطوّر، ولا يقدّم جوانبه المُشعّة إلّا من خلال التَّلاقي والتَّراكم. وهنا، لا بُدّ أيضًا من العودة إلى تقويم نتائج الحضارة الغربيّة، والعمل على الفصل بين مسار التطوّر الحضاريّ المرتبط بالهُويّة والهُويّة الكولونياليّة الّتي نظّر إليها ومارسها الغربيّون بعد عصر النَّهضة. ممّا لا شكّ فيه أنّ أيّ حضارة ومهما كانت،

1- عبد الكريم بكار، من أجل انطلاقة حضاريّة شاملة، دار القلم، دمشق، 1432هـ.ق، 2011م، ص97.

لا تنسجم ولا تتلاءم ولا تتعايش مع فكرة فرض المعرفة المنطلقة أساسًا من مبدأ وجود بعضهم في الأعلى (الحضاريّ) وبعضهم الآخر دون ذلك.

ثالثاً: لا بُدّ في البحث عن العلاقة بين الإسلام والحضارة الغربيّة من إعادة دراسة الهُويّة الذّاتيّة، وتوضيح مُكوّناتها وأركانها وما يناقض تلك الهويّة، أو ينفيها. ويُستفاد من دراسة الهُويّة ما يتعلّق باتّخاذ موقف من الحضارة الغربيّة سواء لجهة القبول، أو الرفض. ولعل أحد أهمّ السَّقطات الّتي وقع فيها دعاة التّغرب أنّهم كانوا على استعداد للتَّخلّي عن هُويّتهم الخاصّة، مقابل الوصول إلى التكنولوجيا الحديثة الّتي أنتجها الغرب.

رابعاً: من جملة الاستنتاجات أنّ المسلمين، أو الدّاعين إلى الاستقلال لم يُقدّموا إجابات عن سؤالٍ أساسيّ ومحوريّ وهو: هل يجب رفض كل الحضارة الغربيّة بأسئلتها الأساسيّة والفرعيّة، أم لا؟ إنّ عدم التفكيك ذلك يؤدّي في الكثير من الأحيان إلى عدم صحّة التَّقويم والاستنتاج. فهل يمكن أن نعارض مُكوّنًا حضاريًّا بمفهومه العام؟ أم يجب أن تكون المعارضة نابعة من مبادئ ذات علاقة بالتَّعارض؟ هنا، من المُفترض التَّفصيل بين مكامن التَّعارض وهي أمور جزئيّة، وليست كلِّيَّة.

خامساً: إنّ حركة معارضة الحضارة الغربيّة كانت ردّة فعل على الدعوات الأخرى المقابلة؛ أيّ ردّة فعل على أصحاب الدَّعوة للانغماس في الغرب؛ لأنّنا ـ وحسب زعمهم ـ لن نتطوّر ونتقدَّم ما لم نقتفِ أثر الغرب. والغرب لم يتطوّر إلّا عندما تخلّى بالكامل عن الاعتقادات الماضية، ومِنْ ثَمَّ، الشروع بمرحلة التَّطوُّر يقتضي التَّخلّي عن الماضي بأكمله. من هنا، كان نشاط الدَّاعين إلى الاستقلال.

سادساً: أخيرًا، يبدو أنّ الدعوة للاستقلال عن الغرب في ظلّ سيطرة وسائل الإعلام والتَّواصل، دونه الكثير من الصُّعوبات والعقبات. فمن جهة، لا يُمكن التَّسليم بابتعاد الحضارات عن بعضها، وعدم تفاعلها مع بعضها بعضًا، ومن جهة أخرى، قد يبدو الحديث عن حضارات فيه الكثير من المبالغة. وبعبارة أدقّ، بدأ نمط الحياة والسُّلوك بالتَّبدُّل والتَّقارب في ظلّ سيطرة وسائل التَّواصل، وأضحت المسافات بين الحضارات قريبة جدًّا، لذلك، لا بُدَّ من التَّسليم بواقع العالم الجديد، ونقل البحث إلى مكان آخر، وهو البحث عن مكامن الأخطار والتَّحدِّيات الَّتي تواجه الهُويّات الخاصّة، ومنها الإسلاميّة.

المصادر والمراجع

- إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنَّشر، مصر، 2006م.
- أبـو الأعلـى المـودودي، نحـن والحضـارة الغربيّـة، الـدار السّـعودية، جـدَّة، 1987م.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، دار الكتاب اللّبنانيّ، بيروت، 1982م.
- د. حسين رحال، إشكاليّات التَّجديد؛ دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة، دار الهـادي، بيـروت ، 2004م.
- د. سـفر بـن عبـد الرحمـن الحولـي، المسـلمون والحضـارة الغربيّـة، الطبعـة التمهيديّـة. (نشـر الكتـاب علـى موقـع مكتبـة نـور)
- عبـد الكريـم بـكار، مـن أجـل انطلاقـة حضاريّـة شـاملة، دار القلـم، دمشـق، 1432ه.ق، 2011م.
- علي شـريعتي، الرُّؤيـة الكونيّـة والأيديولوجيـا، انتشـارات الهـام، طهـران، 1361 هـ.ش،
- ـــــــــــــــــــ، الأمـة والإمامـة، انتشـارات قلـم، طهـران، 1375هـ.ش.
- عمـاد الديـن إبراهيـم عبـد الـرَّزّاق، نقـد الحضـارة الغربيَّـة في فكـر مالـك بـن نبـي، المركـز الإسـلاميّ للدّراسـات الإسـتراتيجيّة، النجـف، م2019.
- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، دمشق، 2000م.
- محمـود كيشـانه، الإسـلام والغـرب عنـد أبـي الحسـن النّـدوي، المركـز الإسـلاميّ للدِّراسـات الإسـتراتيجيّة، بيـروت، 2019م.
- مرتضـى مطهـري، الإنسـان الكامـل، ترجمـة جعفـر صـادق الخليلـي، مؤسّسـة البعثـة، بيـروت، 1990م.
- ـــــــــــــــــــ، فلسـفة الأخـلاق، مؤسَّسـة أُمّ القرى، قم، دون تاريـخ.
- مجتبـى موسـوي الـلاري، الإسـلام والحضـارة الغربيّـة، تعريـب: محمـد هـادي اليوسـفي الغـروي، مطبعـة الهـادي، قـم، 1990م.

المقالات:

- أحمد محمد سالم، مقال: «صورة الآخر الغربيّ في فكر محمد إقبال»، مجلة الاستغراب، العدد 17، خريف 2019.
- د. بنعيسى أحمد بويوزان، مقال: «نقد الحضارة الغربيّة: فكر الإمام بديع الزمان سعيد النورسي»، مجلة النّور للدِّراسات الحضاريّة والفكريّة، السّنة السّادسة، العدد 11، 2015م.
- شاپور راسخ، سنجش تمدّن غرب از سه منظر مختلف، نشر على موقع https://donyayebahai.org/.
- لينة دحماني، الرُّؤية النَّقديّة للحضارة الغربيّة: مالك بن نبي أنموذجًا، نشر على موقع http://arabprf.com/?p=2928.
- محمد تقي روستائي، ماهيَّة الغرب والحضارة الغربيّة من وجهة نظر شريعتي، فصليّة المقال العلميّ – البحثيّ، ربيع وصيف 1399 هـ. ش، طهران.

المشروع الحَضاريّ البديل: أبعاده الإنسانيّة والأخلاقيّة والثَّقافيّة

أحمد حسين شريفي*

مقدّمة

تُعدّ الحَضارة الغربيّة، أو الحضارة الدِّيمقراطيّة اللّيبراليّة من أهمّ الحضارات الموجودة فعلًا في هذا العالم، ومن أكثرها تأثيرًا. ولقد قدّمت تلك الحضارةُ خدماتٍ كثيرةٍ لا مَثيل لها للبشريّة، كما أنّها اقترفت أشنعَ الخيانات وأعظمها بحقّ الإنسان، والدين، والثَّقافة.

يعتقد أكثر المشتغلين ببحث الحضارة أنّ أفول تلك الحضارة قد بدأ، ومرحلة انحطاطها قد شرعَت، وهم يستندون في ذلك إلى الكثير من الأدلّة والقرائن، الَّتي يذهب الكثير من الباحثين والسّياسيِّين إلى أنّ الحضارةَ البديلة هي الحضارةُ الإسلاميّة النَّاهضة من جديد.

أدّعي في هذه المقالة أنّ الحضارة الإسلاميّة هي أفضل بديل للحضارة الغربيّة، وأكملُ الحضارات في تأمين سعادة البشريّة: الدُّنيويَّة، والأُخرويَّة؛ فالحضارة الإسلاميّة تتمتّع بجميع نقاط قوّة الحضارة اللِّيبراليّة، وعلى أفضل ما يكون، كما أنّها خالية من جميع نقاط الضَّعف، ومواطن الخلل المعرفيّة والعمليّة والأخلاقية

* أستاذ الفلسفة في معهد الإمام الخميني للتعليم و البحث في قم- إيران.

الّتي نجدها في الحضارة الغربيّة. وسأعرض باختصار الشواهد والقرائن الّتي تثبت ذلك.

هذا وأفضّل قبل الخوض في بيان مختصّات الحضارة الإسلامية أن أقدّم أمرين اثنين: تمهيدًا ومدخلًا.

الأبعاد الوسائليّة والأبعاد المضمونيّة للحضارة

الحضارة فاعليّة إنسانيّة وثقافيّة تقوم على بُعْدَين أساسيَّيْن:

1 ـ الأبعاد الشَّكليّة والظَّاهريّة والوسائليّة.

2 ـ البُعْدان: المضمونيّ والباطنيّ.

البُعْدَان: الشَّكليّ والظَّاهريّ نتاجُ الحاجات، ونتاج المقتضيات الزمانيّة والمكانيّة. ولهذا كان هذان البُعْدان من الحضارة في حال تغيُّرٍ وتبدُّل دائمين. فالاختراعات والصِّناعات، ووسائل الحمْل، والنّقل، وآلات العمل، والزراعة، والعِتاد العسكريّ، والأدوات الفنّيّة، وما شاكل ذلك تُعدّ جميعًا من القسمين: الوسائليّ، والأداتيّ اللّذين لم يكونا ثابتين ولن يكونَا كذلك.

أمّا البُعد المضمونيّ للحضارة فهو عبارة عن «الثَّقافة» بمعناها العامّ والواسع؛ أي الرُّؤية: الكونيّة، والمعرفيّة، والأنثروبولوجيّة الَّتي تُشكّل جميعًا الأُسُس والقواعدَ للثَّقافة، ونَمط الحياة الَّتي تُعدُّ بدورها ثمارَ الثَّقافة وقِطافها.

ذلك البُعد من الحضارة ثابتٌ وموجِّه. فالرُّؤية الكونيّة، ونمط العَيش والنّظام القيَميّ هي الأمور التي تحكم الحضارة وتوجِّه جميعَ الأبعاد الوسائليّة والأداتيّة لتلك الحضارة. حتَّى إنّ الثَّقافة الحاكمة على الحضارة هي الموجِّهة أيضًا للنَّظام التَّعليميّ والتَّربويّ وللعلوم الطبيعيّة، فضلًا عن العلوم الإنسانيَّة الَّتي هي في الأساس علوم تتقوَّم على الثَّقافة.

ولذلك، كان لا بُدَّ للثَّقافة المادّيّة، الإنسانويّة، العلمانيّة واللِّيبراليّة أن تولِّد وتُنتِج علومًا إنسانيّةً مبتورةً ومنفصلةً عن المبدأ والمعاد، وقائمةً على الفكر العَلمانيّ والقِيَم اللِّيبراليّة. الحضارة المبنيّة على الميول والنّزعات المتفلّتة وغيرِ المنضبطة سوف تؤدِّي بطبيعتها إلى تشكُّل أخلاقِ اللَّذَّة والمنفعة والقدرة.

في المقابل، فإنّ حضارةً توحيّدية تُصدّق بالمعاد وتُؤمِن به سوف تجنَحُ إلى

جعل جميع أبعاد الإنسان الحياتية ـ الأعمّ من الأخلاق ومن نمطِ العيش ـ في خدمة التّوحيد والحياة الخالدة والأُخرويّة للبشر.

المواجهة الإسلاميّة للحضارة الغربيّة

إنَّ البُعْدَيْن: الأداتيّ، والظَّاهريّ للحضارة الغربيَّة لا يتمتَّع في الواقع والحقيقة بأيّ أهمّيّة، أو أصالة، على الرَّغم من جاذبيّةِ ظاهرِه وخادِعيَّته؛ بل على الرَّغم من كونِه ساحرًا وقاهرًا للكثير من الأفكار والعقول سابقًا وحاليًّا. ومع ذلك، فإنَّنا نأسف للوجود الدائم لأقلِّيَّةٍ في هذا العالم تحارب البُعدَيْن: الأداتيّ والوسائليّ للحضارة الغربيّة الحديثة، وتحارب المظاهرَ التّكنولوجيّة (وطبعًا لا يختصُّ ذلك أبدًا بالعالم الإسلاميّ، حيث إنَّنا نجد مثل تلك الأقلّيّات في الغرب أيضًا قديمًا وحديثًا). ويمكن لنا أن نشبِّه أولئك بمن يمتنع عن شرب الماء الصافي مطلقًا، بدل أن يمنع الماء من التلوُّثِ بالقذارات!

أمَّا البُعد الأصليّ والأساسيّ للحضارة، فهو البُعد المضمونيّ، ولا أعني به إلَّا الثَّقافة الحاكمة على تلك الحضارة. والتقابل الحقيقيّ والأساسيّ بين الحضارة الإسلاميّة من جهة، والحضارة الغربيّة من جهة أخرى يرتبط بذلك البُعد، ويتفرَّع عنه.

إنّ المكوِّنات الأساسيّة للحضارة الغربيّة عبارة عن:

المادّيّة؛ والشُّكوكيّة؛ والنِّسبيَّة المعرفيّة؛ والنَّظر إلى الإنسان منفصلًا عن المبدأ والمعاد؛ وتحييد الدِّين والقيم الدِّينيّة؛ وإضفاءُ الأصالة على اللَّذَّة والمنفعة، والقدرة في جميع التَّعاملات الفرديّةَ والاجتماعيّة والسِّياسيّة والاقتصاديّة. ومن الطَّبيعيّ والواضح أن تكون تلك الأمور مخالفةً للتَّعاليم الإسلاميَّة. فالنَّظرة المادّيّة إلى العالم غير مقبولة في الفكر الإسلاميّ؛ والشُّكوكيّة والنسبيَّة المعرفيَّة غير مقبولة أيضًا؛ والنّظريَّة المعرفيّة الحسِّيَّة والتَّجريبيَّة ناقصة؛ أمّا التَّفسير الدَّاروينيّ للإنسان بوصفه رُكْنًا تقوم عليه العلوم الإنسانيَّة الحديثة فهو تفسيرٌ خاطئٌ وناقصٌ وقاصرٌ؛ وأخلاق اللَّذَّة والمنفعة والقدرة ليست مقبولة إنسانيًّا ولا إسلاميًّا.

من هنا، فلا يمكن للإسلام أن يتّفق مع الرُّوح والثَّقافة الحاكمتين للحضارة الغربيَّة. ولا يمكن للإسلام أبدًا أن يتّفق مع النَّمَط الغربيّ في الحياة، أو مع العلوم الاجتماعيَّة الغربيَّة الَّتي تقوم على مثلِ تلك الرُّؤية للعالم، والإنسان، والمجتمَع.

شواخص الحضارة الإسلاميّة

1. محوريّة التّوحيد:

الركن الركين في الرؤية الكونيّة الإسلاميّة هو التوحيد. ولذلك، فإنّ الحضارة الإسلاميّة حضارة توحيديّة وإلهيّة، وحضارة تدور في محور الفكر التّوحيديّ.

ونحن، بالرُّجوع إلى ذلك المبدأ والأصل، نعتقدُ أنَّه لا يحقّ لأيّ إنسان، أو مجتمع أن يقهر الآخرين؛ وبالرُّجوع إلى ذلك الأصل، لم يكن من الممكن للإسلام أن يقبل ببقاء العلاقات الحاكمة على العالم، والقائمة على الظُّلم والتَّسلُّط.

بالعودة إلى ذلك الأصل والاستناد إليه، يَصْدَح الإسلام بعدم أحقِّيّة أيّ فردٍ من البشر أن يحرم الأفراد، أو المجتمعاتِ من الحرّيّة، أو أن يفرض عليهم بفعلِ أهوائه وميوله القوانين الّتي يريد، أو أن يغير في حياتهم اليوميّة فيجعلها قائمة على رُؤاه الضَّعيفة، أو الذَّاتيَّة، أو على مصالحه وأطماعه.

يجب أن تكون النُّظُم الأخلاقيّة والتقنينيّة للبشر مبنيَّة على أساس الشَّريعة الإلهيّة وتعاليمها السَّماوية الَّتي جاء بها الأنبياء عن البارئ تعالى وأبلغوها للناس.

بالعودةِ إلى ذلك المبدأ، نعتقد أنّ سعادة البشر، وكمال المجتمعات الإنسانيّة لا يتحقَّق إلَّا في ظلّ طاعة القوانين الإلهيَّة الَّتي جاء بها الأنبياء.

بالاستناد إلى مبدأ التَّوحيد، ذهبنا إلى ما قاله «الإمام الخميني»: «جميع البشر سواسية في المحضر الإلهيّ. فهو جلّ شأنه خالق الجميع، والجميع مخلوقاته وعبيده. إنَّ الأصل هو تساوي البشر جميعًا، أمَّا المميّز لبعضهم على بعض فهو منحصر بمعيار التَّقوى والخلوص عن الانحراف والخطأ»[1].

2. القراءة الواقعيّة للإنسان:

إنّ الحضارة فاعليّة إنسانيّة. ولذا، أمكن تمييز الحضارات عن بعضها بعضًا بنوع نظرة تلك الحضارات إلى الإنسان.

في الحضارة الإسلاميّة، لا يُمَوضَعُ الإنسان أبدًا في مكان البارئ جلّ شأنه، وفي الوقت نفسه، تُغفِل الحضارة الإسلاميّة أيًّا من استعدادات الإنسان، أو غرائزه، أو أيًّا من أبعاده الوجوديَّة.

تقوم الحضارة الإسلاميَّة على تصوُّرٍ صحيحٍ وقراءةٍ واقعيَّةٍ للإنسان:

1- روح الله الخميني، صحيفه نور، ج5، ص 387؛ (تاريخ: 1357-10-18 هـ. ش.).

أوّلًا: ترى ـ وبعكس الإنسانويّة ـ أنَّ الإنسان مخلوق للبارئ تعالى، لا أنَّ البارئ مخلوقٌ للإنسان، [تعالى الله عمَّا يقول المشركون]؛ بل إن الهويَّة الحقيقيّة والأصليّة للإنسان تكمُن في كونه منه وإليه؛ ﴿ **إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ** ﴾[1].

ثانيًا: لا تُغفِل أيّ بُعدٍ من الأبعاد الوُجوديّة للإنسان. فهي تولي جميع الأبعاد الوجوديّة للإنسان ـ من رؤًى وميولٍ وأفعالٍ ـ الاهتمامَ الكافي والمتَّزِن والمنطقيِّ والمنسجِم؛ أي أنّ تلك الحضارة تؤمِّن نحوًا من الانسجام والتَّوازن التَّامَّين بين جميع تلك السَّاحات والمجالات الإنسانيَّة.

وهي تَرسُم معالم الارتباط الوثيق الَّذي لا يفكُّ بين الرُّؤَى والميول، وبينهما من جهة، والأفعال والتصرُّفات الفرديَّة والاجتماعيَّة، من جهة أخرى. بتعبير بعض الفلاسفة المسلمين، فإنَّ البُعْدَيْن: الظَّاهريّ، والسُّلوكيّ للإنسان هو تجلٍّ لمعتقداته وقِيَمه الَّتي يؤمن بها، كما أنَّ المعتقدات والقِيَم هي أيضًا المعراج الَّذي يتشكَّل من أسلوب الحياة والتصرُّفات الَّتي يُقدِم عليها الإنسان.

يقول العلامة الطباطبائي:

«ومن أهمّ ما يشاهَد في هذا الدين ارتباط جميع أجزائه ارتباطًا يُؤدِّي إلى الوحدة التَّامَّة بينها؛ بمعنى أنَّ روح التَّوحيد سارية في الأخلاق الكريمة الَّتي يندب إليها هذا الدين، وروح الأخلاق منتشرة في الأعمال الَّتي يكلّف بها أفراد المجتمع، فالجميع من أجزاء الدين الإسلاميّ ترجع بالتحليل إلى التوحيد، والتوحيدُ بالتركيب يصير هو الأخلاق والأعمال، فلو نزل لكان هي، ولو صعدت لكانت هو»[2].

ثالثًا: لا يقتصر الأمر بالحضارة الإسلاميّة على عدم التَّوجُّه إلى الحياة الدنيويّة، أو عدم إعارتها الاهتمام، أو التعاطي السّلبي معها. فالحضارة الإسلاميّة تَحسب أنّ للحياة الدُّنيويّة قيمة عالية أيضًا. فهي مزرعة الآخرة، وهي قنطرة العبور إلى الحياة الأبديَّة. فالدُّنيا تتمتَّع بقِيمة عالية على الرّغم من كونها ليست المقصدَ النهائيّ للإنسان.

رابعًا: تُؤَمِّن الحضارة الإسلاميّة ـ بالإضافة إلى التفاتها الواقعيّ للأبعاد المادّيّة وللحاجات الغريزيّة والطبيعيّة للإنسان ـ الحاجاتِ المعنويّة والروحيّة للإنسان

1- سورة البقرة، الآية2.

2- محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، ج4، ص109.

بأفضل شكلٍ ممكن.

إنَّ الحضارة الإسلاميَّة تسعى إلى بناء المجتمع، وبناء العالم المتمَتِّعين بالتَّقدُّم والرَّفاه المادِّيَّين بالنَّحو العادل والمطلوب، واللَّذين لا يجرّان إلى تضييع العدالة والعزّة والمعنويّة في سبيل الرَّفاه واللَّذَّة.

3. العقلانيَّة والخلوص عن التحجُّر:

ذهب مشهور الفلاسفة إلى أنّ الفضل المُميّز للإنسان عن سائر الحيوانات هو عقلانيّته. والمراد من العقلانيّة هو حكومة القوّة العاقلة على مختلف أفكار الإنسان، وميولِه، وعواطفه، وإحساسه، وسلوكيّاته، وأقواله. تعني العقلانيّة كون العقل معيارًا لأيّ كلام، أو فكر، أو سلوك، فلا يُقبَل منها إلَّا ما يقبله العقل بحسب المنطق والبرهان. ولكن، للأسف، من أهمّ السَّلبيّات والخسارات في الثقافة الغربيّة هي إغفال العقلانيَّة وتحريكُ الأبعاد الحيوانيّة عند الإنسان وتقويتها. وفي تلك الثقافة، جعلوا العقل محكومًا للشَّهوات الحيوانيَّة بدلًا من أن يكون العقل هو الحاكم عليها كلّها.

أمَّا العقل والعقلانيّة في المدرسة الإسلاميّة، فله مكانته الخاصَّة والمميّزة. الإسلام هو الدين الوحيد والمدرسة الوحيدة الَّتي تعتقد بأنّ العقل رسولٌ باطنيٌّ: «إِنَّ لِلَّه عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَحُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَئِمَّةُ عليهم السلام وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُول»[1].

ولو طالعتَ القرآن لوجدت فيه ثلاث مئة آيةٍ تدعو إلى التَّعقُّل والتَّدبُّر والتَّأمُّل في الآفاق، وفي الأنفس؛ بل إنَّ القرآن يرى عدم التعقُّل ذنبًا ارتكبه أصحابُ السَّعير:

﴿وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ۝١٠ فَٱعۡتَرَفُواْ بِذَنۢبِهِمۡ فَسُحۡقٗا لِّأَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[2].

لأجل ذلك، نقول: إنَّ الحضارة الإسلاميَّة هي في الحقيقة حضارة عقلانيَّة؛ لأنَّها لا تشتمل على تعاليم مخالفة للعقل، كما أنَّها لا تُهمل العقل وتلغيه؛ بل إنّ تعاليم الإسلام السُّلوكيّة والأخلاقيّة هي لأجل تقوية العقل ومكانته، العقل الَّذي

1- محمد بن يعقوب كليني، الكافي (ط - الإسلامية) طهران، ط4، 1407 ق. ج1، ص16.

2- سورة الملك، الآية 11-10.

هـو الخصوصيَّـة الأسـاس عنـد الإنسـان. على هـذا الأسـاس، الحضـارة الإسـلاميّة هـي الوحيـدة الَّتي يمكنهـا أن تحـرّر القابليَّـة اللَّامتناهيـة للعقـل والقِـوَى الإدراكيَّـة للإنسـان، وتجعلهـا فـي خدمـة سـعادته الدُّنيويَّـة والأُخرويَّـة.

4. الحضارة المبنيّة على الأخلاق:

العلـم والتطـوُّر والتِّكنولوجيـا الفارغـة مـن المعنويّـة والأخـلاق، ليسـت بعلـم، وليسـت بتطـوُّر إنسـانيٍّ؛ فالتكنولوجيـا المفتقـرة إلـى الأخـلاق والمعنويّـة تجعـل مـن الإنسـان حيوانًـا مفترسًـا ومتوحّشًـا. لا يجلـب التطـوُّر الفاقـد للمعنويّـة سـوى الضَّـرر للفـرد والمجتمـع الإنسـانيّ. تشـتمل التكنولوجيـا فـي ذاتهـا على جلـب القـدرة، فـإن كانـت القـدرة بـلا أخـلاق ومعنويّـات، فإنّهـا سـتُحَوِّل الإنسـان إلـى حيـوان لا يمكـن السَّـيطرة عليـه. وبحسـب تعبيـر القـرآن الكريـم، الحضـارة الفاقـدة للإيمـان والأخـلاق هـي حضـارة مضـرّة وموجِبـة للخسـران: ﴿ وَٱلۡعَصۡرِ ۝١ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ ﴾[1].

ولهـذا السـبب، فـإنّ أحـد الأجـزاء المهمَّـة فـي الحضـارة الإسـلاميَّة هـو الاهتمـام بأخـلاق الإنسـان وسـلوكه العملـيّ. وقـد قـدّم الإسـلام والمعـارف الإسـلاميَّة أفضـل أنمـوذج أخلاقـيٍّ وإنسـانيٍّ للبشـريَّة:

أولًا: يهتـمّ بالإنسـان فـي كل سـاحاته مـن نظريّـة وميـول ودوافـع وعمـل، ولا يُهمـل بُعـدًا على حسـاب بُعـد آخـر.

ثانيًا: لقـد لاحـظ الإسـلام في نظامـه الأخلاقيّ جميـع العلاقات الأربع عند الإنسـان، وهـي: علاقتـه مـع اللـه، ونفسـه، والمجتمـع، والبِيئـة. وقـد بيّـن فـي مباحثـه الاجتماعيّـة مبـادئ القيـم الحاكمـة على الأنظمـة الأصليّـة والفرعيّـة فـي المجتمـع: [أعنـي] نظـام الأسـرة، ونظـام الاقتصـاد، ونظـام السّياسـة، ونظـام الحقـوق، ونظـام التعليـم والتربيـة، ونظـام أوقـات الفـراغ والتسـلية، ونظـام الإعـلام، ونظـام الفـنّ وأمثالهـا.

بعبـارة أخـرى: نظـام القيـم فـي الإسـلام هـو نظـام جامـع شـامل، لـه سـعةٌ طوليّـة (مـن الأرض إلـى الأفـلاك، ومـن المـادّة إلـى الملكـوت)، ولـه سـعة عرضيّـة أيضًـا (مـن علاقة المـرء مـع نفسـه إلـى علاقتـه بالمجتمـع العالميّ؛ بحيـث يكـون منسـجمًا ومتناسـقًا مـع إطـار الفكـر التَّوحيـديّ والإلهـيّ).

1- سورة العصر، الآية 3-1.

من أهمّ القيم الأخلاقيّة في الحضارة الإسلاميَّة هو العدل. فقد أكّد الإسلام تأكيدًا خاصًّا مقولة العدل. ولم يقصر الأمرَ على دعوة المؤمنين فقط إلى السُّلوك العادل: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ ﴾[1]؛ بل عدّ نشرَ العدل في جميع أبعاد الحياة الإنسانيّة أحدَ أهمّ أهداف رسالة الأنبياء: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾[2].

فمن أهمّ القيم في الفكر الإسلاميّ وثقافته وحضارته نذكر: العدل في الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، والعدل في الموارد الماديَّة والمعنويَّة، والعدل في الشُّؤون التَّربويَّة والثَّقافيَّة، والعدل في تنمية المواهب والاستعدادات. وأمَّا «القدرة دون العدالة» و«التَّطوُّر دون العدالة، أو مع إغفال العدالة» فهي أمور لا تقبلها الحضارة الإسلاميّة بأيّ وجهٍ من الوجوه. كما أنَّ التَّمييز بين الطبقات هو أمر أجنبيّ عن الثقافة الإسلاميَّة وحضارتها. فيمكننا القول: إنّ الحضارة الإسلاميَّة هي حضارة العدل والعدالة.

5. الثقافة الجهاديَّة على جميع الصُّعُد:

لم تقم أيُّ حضارة دون السَّعي الحثيث والمستمرّ إلى أفرادها ولمؤيِّديها، كما أنَّه لا يمكن لأيِّ حضارة أن تقوم في المستقبل أيضًا من دون مثل ذلك السَّعي ومثل ذلك الجَهد. وقد تمَّ التَّعبير في الأدبيَّات الإسلاميَّة عن ذلك السَّعي الحثيث والمستمِرّ والمُتتابِع والمخلِص والسَّاعي إلى تحقيق الأهداف الإسلاميَّة بـ: «الجهاد والمجاهدة».

يُعدُّ الجهاد من المفاهيم الأساسيَّة والمفتاحيَّة في الثَّقافة الإسلاميّة وحضارتها. وهو يتمتَّع بالأهمّيّة والمكانة إلى الحدِّ الَّذي عُرِّف وقُدِّم على أنَّه عمود الدِّين وطريق السَّعادة، حيث جاء في الحديث: «الْجِهَادُ عِمَادُ الدِّينِ، وَمِنْهَاجُ السُّعَدَاءِ»[3].

هذا ويقول الإمام علي عليه السلام في أهمّيّة الجهاد ومكانته في الخطبة السَّابعةِ والعشرين من نهج البلاغة:

1- سورة النساء، الآية135.

2- سورة الحديد، الآية25.

3- عبد الواحد تميمي آمدي، تصنيف غرر الحكم و درر الكلم، قم، دفتر تبليغات، 1366ش. ص333.

«فَإِنَّ الْجِهَادَ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ فَتَحَهُ اللَّهُ لِخَاصَّةِ أَوْلِيَائِهِ، وَهُوَ لِبَاسُ التَّقْوَى وَدِرْعُ اللَّهِ الْحَصِينَةُ، وَجُنَّتُهُ الْوَثِيقَةُ. فَمَنْ تَرَكَهُ رَغْبَةً عَنْهُ أَلْبَسَهُ اللَّهُ ثَوْبَ الذُّلِّ، وَشَمِلَهُ الْبَلَاءُ، وَدُيِّثَ بِالصَّغَارِ، وَالْقَمَاءَةِ، وَضُرِبَ عَلَى قَلْبِهِ بِالْإِسْهَابِ، وَأُدِيلَ الْحَقُّ مِنْهُ بِتَضْيِيعِ الْجِهَادِ وَسِيمَ الْخَسْفَ، وَمُنِعَ النَّصَفَ»[1].

هذا، ويشار هنا إلى مُمارسات عدّةٍ من الجماعات المتفلِّتة المدفوعَةِ، والمُدارةِ من أجهزة الاستكبار والمُفكّرين السَّوداويِّين في الثَّقافة الغربيَّة المستشرِسة، حيث ارتكبت تلك الجماعات وأوباشها أفظع الجرائم والجنايات تحت مُسمّى الجهاد، وذلك كلّه من أجل إظهار الإسلام وحضارته وثقافته بمظهرِ التَّوَحُّشِ والعدوانيَّة. لكن جميع تلك المحاولات والاستغلالات لن تُبعِدنا أبدًا عن حقيقة هذا المفهوم المقدّس والعظيم والمفتاحيّ، ولن نخجَل، أو نتراجَع للحظة واحدة عن الافتخار بالتَّعاليم القرآنيّة والإسلاميّة.

«الجهاد» يعني «المقارعة والمواجهة»؛ وهو يقوم على ركنَيْن أساسيَّيْن[2]:

الأول: الجدّ والجهد، والثاني: وجود العدوّ والخصم.

على أيّ حال، فإنّه لن يكون هناك أيُّ معنى للمواجهة والمقارعة والمبارزة، حينما لا يكون هناك عدوٌّ.

لكن العدوّ يمكن أن يكون داخليًّا، ويمكن أن يكون خارجيًّا؛ يمكن أن يكون سياسيًّا، ويمكن أن يكون اقتصاديًّا؛ أو عسكريًّا، أو ثقافيًّا.

ويمكن للمواجهة أن تكون بالأفكار، ويمكن أن تكون بالعدَّة والعتاد. يمكن أن تكون جسميّة وبدنيّة، أو فكريّة ونظريّة.

وعلى ذلك الأساس، يمكن تقسيم الجهاد ـ بإحدى اللّحاظات ـ إلى ثلاثة أنواع عامّة:

- الجهاد الأصغر والمقارعة الصّلبة مع أعداء الدين.
- الجهاد الكبير والمبارزة العلميّة والعمليّة في ميادين: الاقتصاد، والسِّياسة، والثَّقافة، والفنّ مع أعداء الدين.

1- الإمام علي، نهج البلاغة، قم، 1414 ق. ص69.

2- محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج15، ص228. و ج16، ص151.

- الجهاد الأكبر ومواجهة النَّفس وشهواتها اللَّامحدودة، أو فقَل جهاد التَّسلُّطِ على المشاعر والانفعالات والإحساسات، وإدارتها والتحكّم بها لجعلها عقلانيةً ومندرِجةً تحت ضوابط الدين.

6. حضارة كماليّة وغير عدوانيّة:

إنّ الحضارة الإسلاميّة حضارة لا تدّعي الاستقلاليّة والاكتفاءَ الذَّاتيّ على الرّغم من اشتمالها على مصادر لامتناهية في إطار العلم والمعرفة (القرآن، وسُنَّة النَّبيّ ﷺ، وكلام الأئمة عليهم السلام). وليس من الصَّحيح أنَّها حضارة لا تبالي أبدًا بمعطيات سائر المجتمعات والشعوب. لأجل ذلك، نجد من التَّوصيات الإسلاميَّة الأكيدة للمسلمين هي البحثُ الدّائم عن الخير والحكمة في مختلف أرجاء العالم، وعدمُ فَقْد أيّ قيمة، أو حكمة، أو فضيلة. ويجب عدم الاكتفاء بأيِّ حدٍّ من التَّقدُّم العلميّ والمعنويّ:

«الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُمَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ ضَالَّتَهُ فَلْيَأْخُذْهَا»[1].

«اطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِخَوْضِ اللُّجَجِ، وَشَقِّ الْمُهَجِ»[2].

«اطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ في الصِّينِ، فَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»[3].

لأجل ذلك، يمكن القول: إنَّ الحضارة الإسلاميَّة لا تعتمدُ أبدًا على شعب محدَّد، أو أُمَّة معيّنة؛ بل هي تجمع كلّ الفضائل والحكم الموجودة في العالم. لذا، يَعتقد الإسلام جميع النُّفوس اليقظة، وكل فطرة إنسانيّة مخاطَبًا له فيقدّم لهم رسالته لأجل هداية البشريّة:

﴿ هَٰذَا بَلَٰغٞ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُواْ بِهِۦ وَلِيَعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾[4].

﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾[5].

1- محمد بن يعقوب كليني، الكافي (ط - الإسلامية) - طهران، ط4، 1407 ق. ج8، ص167.

2- حسين بن محمد حلواني، ، نزهة الناظر و تنبيه الخاطر - قم، ط1، 1408 ق.ص108.

3- محمد فتال نيشابوری، روضة الواعظين و بصيرة المتعظين (ط - القديمة) - إيران ؛ قم، ط1، 1375 ش. ج1، ص11.

4- سورة إبراهيم، الآية 52.

5- سورة سبأ، الآية 28.

دراسات

نظريات أصل اللغة في كتاب «الخصائص» وموقف ابن جني منها

إيهاب حمادة *

تمهيد

لعلّ البحث في نشأة اللغة من أقدم البحوث وأهمها، وهو لا يزال يشغل بال الدارسين حتى لحظتنا هذه، دون أن يطمئنوا إلى إجابة كافية شافية، مؤيّدة بالدليل القطعي أو المرجِّح لنظرية دون أخرى، ولا نغالي إذا ذهبنا إلى أن العرب كانوا الأسبق إلى هذا البحث، فأولوه اهتماما خاصا، ذلك بين من خلال ما أفرد له علماؤهم من جهد مخصوص ظهر في كتبهم القيمة المؤسسة لكثير من النظريات والمباحث في يومنا هذا، وإني لا أعرض لهذا السبق انتصارا لهم وإظهارا لانتمائي إلى هذه الأرومة فحسب، إنما لعظمة هذا المبحث من جهة، ولما رأيت من شبهات تعتري الدارسين سيما في بيان رأي ابن جني فيه، من جهة أخرى، لذلك أحاول في هذه الوريقات أن أظهر موقف ابن جني من نظريات نشأة اللغة، وما رجحه، من خلال سياق البحث في كتابه «الخصائص»، كل ذلك مؤيد بأدلة أسوقها من متن مؤلفه، وشواهد يطمئن لها جنان المنصف، مستنبطة من أسئلته وتعليقاته، واعتراضاته، وخلاصاته، في أثناء كلامه المثبت في خصائصه. على أن هناك ما يعضد ما

* أستاذ في كلية الآداب في الجامعة اللبنانية.

يذهب إليه من تبني رأي دون أخر، من خارج سياق نصه في الخصائص، من قبيل مذهبه الفقهي، أو مبناه الفكري، أو تأثره بأستاذه أبي علي الفارسي، وتعظيمه له ولعلمه، ورجاحة رأيه، وصوابية حجته، وغير ذلك، لكنني آليت أن ألتزم بما صرح به، وأثبته في كتابه ليس غير.

عرض ابن جني لنظريات نشوء اللغة

يعرض ابن جني لنظريات نشوء اللغة في كتابه «الخصائص» في باب خصّصه تحت عنوان «باب القول على أصل اللغة أإلهام هي أم اصطلاح» وهو في مجمل الباب عرض لثلاث نظريات أو آراء أُثبتها بحسب ترتيب عرضها من قِبَله، لأخلص إلى موقفه من كل واحدة منها، إذا كان من موقف صريح أو مرجح، لأختم البحث ببيان مذهبه في هذه القضية أو ما رجحه على الأقل.

يبدأ ابن جني هذا الباب بالقول: «هذا موضع محوج إلى فضل تأمل، غير أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح، لا وحي وتوقيف»[1].

1. دلالة عبارة ابن جني «فضل تأمل»[2]:

يتبين لنا من هذا التقديم تصريح ابن جني عن الحاجة إلى فضل تأمل، ولاستخدام لفظة فضل دلالة خاصة في الجنبة التعظيمية لهذا المبحث، وهو الذي لم يستخدم «فضل» في أي باب آخر، ربما كان ذلك إشارة لشرف المبحث بما يتصل بكون اللغة وحيا لا تواضعا، وإلا لِم قال: «فضل تأمل»؟

2. دلالة استدراكه على مقدمة الباب:

ثم يأتي على ذكر أن أكثر أهل النظر ذهبوا إلى أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح، فيكون بذلك قد بدأ من حيث ترتيب العرض بنظرية التواضع والاصطلاح، وإن كنا نرى أن استدراكه بما سمعه عن أستاذه أبي علي الفارسي، قد أخذ المبحث إلى عرض نظرية التوقيف والوحي، وعليه فإننا وانسجاما مع المنهج الذي أسلفنا، فسوف نبدأ بعرضه لنظرية التواضع والاصطلاح.

1- ابن جني، الخصائص، ج1، ص 40.

2- المصدر نفسه.

نظرية التواضع والاصطلاح

يذهب الدارسون إلى أن أوّل من قال بهذه النظرية، الفيلسوف اليوناني (ديمقريطس) فاعتبر أصل اللغة عملية تواطئيّة؛ لأن الاسم الواحد ذاته، يقبل عدّة مسميات، ولأنّ الشيء الواحد، يقبل عدّة أسماء، أو قد يتبدّل اسمه ولا يتبدّل هو، وانتهى إلى القول بأن الأسماء تُعطى للأشياء من لدن الإنسان لا من لدن قوّة إلهيّة[1]، وقد عبّر ابن جني عن هذه النظرية وفق الآتي:

«ثم لنعد فلنقل في الاعتلال لمن قال بأن اللغة لا تكون وحياً. وذلك أنهم ذهبوا إلى أن أصل اللغة لا بد فيه من المواضعة، قالوا: وذلك كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعداً، فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعوا لكل واحد منها سمة ولفظاً، إذا ذكر عرف به ما مسماه، ليمتاز من غيره، وليغنى بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين، فيكون ذلك أقرب وأخف وأسهل من تكلف إحضاره لبلوغ الغرض في إبانة حاله. بل قد يحتاج في كثير من الأحوال إلى ذكر ما لا يمكن إحضاره ولا إدناؤه، كالفاني، وحال اجتماع الضدين على المحل الواحد، كيف يكون ذلك لو جاز، وغير هذا مما هو جار في الاستحالة والبعد مجراه، فكأنهم جاؤوا إلى واحد من بني آدم، فأومؤوا إليه، وقالوا: إنسان إنسان إنسان، فأي وقت سمع هذا اللفظ علم أن المراد به هذا الضرب من المخلوق، وإن أرادوا سمة عينه أو يده، أشاروا إلى ذلك فقالوا: يد، عين، رأس، قدم، أو نحو ذلك. فمتى سمعت اللفظة من هذا عرف معناها، وهلم جرا فيما سوى هذا من الأسماء والأفعال والحروف. ثم لك من بعد ذلك أن تنقل هذه المواضعة إلى غيرها، فتقول: الذي اسمه إنسان فليجعل مكانه مرد، والذي اسمه رأس فليجعل مكانه سر، وعلى هذا بقية الكلام. وكذلك لو بدئت اللغة الفارسية، فوقعت المواضعة عليها، لجاز أن تنقل ويولد منها لغات كثيرة: من الرومية، والزنجية، وغيرهما. وعلى هذا ما نشاهده الآن من اختراعات الصناع لآلات صنائعهم من الأسماء: كالنجار، والصائغ، والحائك، والبناء، وكذلك الملاح»[2].

ونرى هنا أن ابن جني عرض لمرتكزات نظرية التواضع والاصطلاح، ومنهج

1- راجع الأنطاكي، محمد، دون تاريخ، الوجيز في فقه اللغة، الطبعة الثانية، مكتبة دار الشرق، بيروت، ص: 56 .

2- ابن جني، الخصائص، ج1، ص44 - 45.

أهلها، ثم بيّن المراحل التي سلكها الناس في المواضعة، وأسهب في بيان تفصيلها، ولم يقتصر ذلك على العربية فحسب، بل نشأة اللغات الأخرى كالفارسية وغيرها، وعلى ذلك تقاس الأمور. ثم بدأ بعرض الإشكاليات ولكن في سياق نصي متصل، يمكن لنا أن نجزئه بحسب العناوين التالية.

معنى المواضعة عند ابن جني

في أثناء عرضه رأي أصحاب هذا المذهب، أعاد ابن جني الطرح من زاوية المواضعة مع القديم، يعني أن الطرف الأول في المواضعة هو الله تبارك وتعالى، أما الثاني فهو آدم عليه السلام، حيث يقول: « قالوا: والقديم سبحانه لا يجوز أن يوصف بأن يواضع أحداً من عباده على شيء، إذ قد ثبت أن المواضعة لا بد معها من إيماء وإشارة بالجارحة نحو المومأ إليه، والمشار نحوه، والقديم سبحانه لا جارحة له، فيصح الإيماء والإشارة بها منه، فبطل عنهم أن تصح المواضعة على اللغة منه، تقدست أسماؤه». ثم عرض الرد على من ذهب مذهب عدم صحة المواضعة بين الله وعباده، ذلك أنها تستلزم وجود الجوارح، والله لا جارحة له، ففند ضعف ما ذهبوا إليه، فقال: « قالوا: ولكن يجوز أن ينقل الله اللغة التي قد وقع التواضع بين عباده عليها، بأن يقول: الذي كنتم تعبرون عنه بكذا عبروا عنه بكذا، والذي كنتم تسمونه كذا ينبغي أن تسموه كذا، وجواز هذا منه -سبحانه- كجوازه من عباده. ومن هذا الذي في الأصوات ما يتعاطاه الناس الآن من مخالفة الأشكال في حروف المعجم، كالصورة التي توضع للمعميات، والتراجم، وعلى ذلك أيضاً اختلفت أقلام ذوي اللغات، كما اختلفت أنفس الأصوات المرتبة على مذاهبهم في المواضعات. وهذا قول من الظهور على ما تراه»[1].

وهنا أوضح ابن جني حجية ظهور هذا القول من خلال قوّته ووضوحه، وهو انتصار لهذا المعنى، معنى إمكانية أن التواضع بين الله وعبده آدم، وفاق ما تقدم، وأكثر من ذلك عاد صاحبنا ليبرز رأيه ومحاججته، توكيدا لما ذهب إليه فقال: «إلا أنني سألت يوماً بعض أهله فقلت: ما تنكر أن تصح المواضعة من الله تعالى؟ وإن لم يكن ذا جارحة، بأن يحدث في جسم من الأجسام، خشبة أو غيرها، إقبالاً على شخص من الأشخاص، وتحريكاً لها نحوه، ويسمع في نفس تحريك الخشبة نحو

1- ابن جني، الخصائص، ج1،ص 45 .

ذلك الشخص صوتاً يضعه اسماً له، ويعيد حركة تلك الخشبة نحو ذلك الشخص دفعات، مع أنه -عز اسمه- قادر على أن يقنع في تعريفه ذلك بالمرة الواحدة، فتقوم الخشبة في هذا الإيماء، وهذه الإشارة، مقام جارحة ابن آدم في الإشارة بها في المواضعة، وكما أن الإنسان أيضاً قد يجوز إذا أراد المواضعة أن يشير بخشبة نحو المراد المتواضع عليه، فيقيمها في ذلك مقام يده، لو أراد الإيماء بها نحوه؟ فلم يجب عن هذا بأكثر من الاعتراف بوجوبه، ولم يخرج من جهته شيء أصلاً فأحكيه عنه، وهو عندي وعلى ما تراه الآن لازم لمن قال بامتناع مواضعة القديم تعالى لغة مرتجلة غير ناقلة لساناً إلى لسان. فاعرف ذلك»[1].

وهذا إقرار آخر من ابن جني على ضعف من ذهب إلى نفي المواضعة بين الله وعبده، وهو عنده لغة مرتجلة، تفتقد إلى الحجة والدليل. وما نسجله أنه حتى في عرضه لنظرية المواضعة فإنه جعلها بين الله وعبده، وهذا معنى من المعاني التي أشار إليها في حديثه عن تفسير أبي علي الفارسي للآية «وعلم آدم الأسماء كلها»، وسيأتي الكلام عليها تفصيلا في وريقات هذا البحث.

نظرية المحاكاة

يرى أصحاب هذه النظرية أن اللغة نشأت عن محاكاة الإنسان لأصوات الطبيعة المحيطة به، وقد ذهب هذا المذهب قديما الخليل بن أحمد الفراهيدي، وتلميذه سيبويه؛ يقول ابن جني في الباب الذي خصصه للبحث في نظريات نشوء اللغة: «وذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات، كدوي الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الظبي ونحو ذلك. ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد. وهذا عندي وجه صالح ومذهب متقبَل»[2]، ووقعت له على تعليق في الجزء الثاني من كتابه الخصائص «باب في إمساس الألفاظ أشباه المعاني»[3] يقول فيه: «قال الخليل كأنهم توهموا في صوت الجندب استطالة ومدًّا فقالوا: صر،

1- ابن جني، الخصائص، ج1، ص46.

2- المصدر نفسه، ص47.

3- المصدر نفسه، ج2، ص154.

وتوهمـوا فـي صـوت البـازي تقطيعًـا فقالـوا: صرصـر»[1]. وعليـه نسـجل الملاحظـات التاليـة:

1. لـم يفِـض ابـن جنـي فـي نقـاش هـذه النظريـة، ولـم يسـجل أسـئلة مفترضـة، ولا إجابـات عليهـا، كعادتـه التـي جـرى عليهـا فـي كتابـه « الخصائـص»، لـم يفتـق فيهـا الأقـوال، ولـم يقلـب الأوجـه، لـم يثبـت مـن ذهـب هـذا المذهـب، أو مـن خالفـه، ثـم أنـه عـرض لـه عرضـا سـريعا. ولهـذا دلالـة نأتـي علـى بيانهـا فـي خلاصـات البحـث.
2. ختـم عرضـه المقتضـب لهـذا الـرأي بقولـه: «وهـذا عنـدي وجـه صالـح ومذهـب متقبَـل»[2]، ولذلـك ذهـب الدارسـون إلـى القـول بـأن ابـن جنـي يذهـب هـذا المذهـب فـي قضيـة نشـأة اللغـة، وأنـه سـاوى بيـن هـذا الـرأي، ورأي التواضـع والاصطـلاح، ثـم الإلهـام والوحـي، وهـذا مـا يحتـاج إلـى تـأنٍ وروية لبيـان المذهـب الـذي رجحـه ومـال إليـه.
3. فـي قولـه «وجـه صالـح»[3] إقـرار بـأن للأمـر وجوهـا أخـرى، وصـلاح وجـه مـن الوجـوه المحتملـة لا يعنـي الاعتقـاد بـه، وحسـم الموقـف، وكذلـك فـي قولـه: «مذهـب متقبّـل»[4]، خصوصـا أن لا أدلـة ولا حجـج تسـاق، ولـم يكلـف نفسـه عنـاء مـدّ الـكلام فـي البحـث، علـى كل حـال فإنـي أتـرك التفنيـد للخلاصـات الأخيـرة مـن البحـث، معتـذرا عـن إثارتهـا فـي غيـر محلهـا.

النظرية التوقيفية، نظرية الإلهام أو الوحي

وهـو مذهـب مـن يـرى أن اللغـة وضعـت عـن طريـق الوحـي والتوقيـف، فاللغـة إلهـام مـن اللـه تعالـى، وليسـت نتـاج الإنسـان فـي أي مرحلـة مـن مراحلـه، ويرجـع البعـض أصـول هـذه النظريـة إلـى الفيلسـوف اليونانـي هيرقليطـس الـذي رأى أن «الأسـماء تـدل علـى مُسـمّياتها بالطبيعـة لا بالتواطـؤ والاصطـلاح، وأن هـذه الأسـماء قـد أعُطيـت مـن

1- ابن جني، الخصائص، ج 2،ص154.

2- المصدر نفسه، ج1، ص47.

3- المصدر نفسه.

4- المصدر نفسه.

لـدن قـوّة إلهيّـة لتكـون أسـماء لمسـمَّياتها»[1]. ومنهـم مـن أرجعهـا إلـى النـص الدينـي مستدلا بمـا ورد فـي جـاء فـي سـفر التكويـن الأصحـاح الثانـي، وهـو مـا يدعـم هـذا الـرأي، أي القـول بـأن آدم هـو مـن وضـع الأسـماء، ولكـن اللـه وضـع فيـه القـدرة على وضعهـا، «وجبـل الـرب الإلـه مـن الأرض كل حيوانـات البريـة وكل طيـور السـماء، فأحضرهـا إلـى آدم ليـرى مـاذا يدعوهـا، وكل مـا دعـا بـه آدم ذات نفـس حيّـة فهـو اسـمها»[2]، أمـا على مسـتوى البحـث الإسـلامي فهـي وحـي وإلهـام، فالله ألهـم آدم عليه السلام أن يضـع لهـا أسـماء فوضعهـا، كمـا ذهـب ابـن دريـد فـي كتابـه الاشـتقاق، وابـن فـارس فـي كتابيـه: الصاحبـي فـي فقـه اللغـة، ومعجـم مقاييـس اللغـة، وغيرهمـا ممـن لا يتسـع المقـام لذكرهـم ومذاهبهـم؛ وفـي الواقـع فإنـه ينبغـي الوقـوف على عـرض ابـن جنـي لهذا الـرأي وقوفـا مليـا، لأن فيـه تفصيـلا لـم يلتفـت إليـه الدارسـون، ولذلـك فسـوف أثبـت نصـه كمـا جـاء فـي البـاب المخصـص فـي كتابـه الخصائـص، ثـم أقـف على تبيـان النـكات فيـه.

يقـول ابـن جنـي: «إلا أن أبـا علـي رحمـه اللـه قـال لـي يومـاً: هـي مـن عنـد اللـه، واحتـج بقولـه سـبحانه: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾، وهـذا لا يتنـاول موضـع الخـلاف. وذلـك أنـه قـد يجـوز أن يكـون تأويلـه: أقـدر آدم على أن واضـع عليهـا، وهـذا المعنـى من عنـد اللـه سـبحانه لا محالـة. فـإذا كان ذلـك محتمـلاً غيـر مسـتنكر سـقط الاسـتدلال بـه. وقـد كان أبـو علـي رحمـه اللـه أيضـا قـال بـه فـي بعـض كلامـه. وهـذا أيضـاً رأي أبـي الحسـن، على أنـه لـم يمنـع قـول مـن قـال: إنهـا تواضـع منـه. على أنـه قـد فسـر هـذا بـأن قيـل: إن اللـه سـبحانه علّـم آدم أسـماء جميـع المخلوقـات بجميـع اللغـات: العربيـة، والفارسـية، والسـريانية، والعبريـة، والروميـة، وغيـر ذلـك مـن سـائر اللغـات، فـكان آدم وولـده يتكلمـون بهـا، ثـم إن ولـده تفرقـوا فـي الدنيـا، وعلـق كل منهـم بلغـة مـن تلـك اللغـات، فغلبـت عليـه واضمحـل عنـه مـا سـواها لبعـد عهدهـم بهـا، وإذا كان الخبـر الصحيـح قـد ورد بهـذا وجـب تلقيـه باعتقـاده، والانطـواء على القـول بـه[3].

1- الأنطاكـي، محمـد، دون تاريـخ، الوجيـز فـي فقـه اللغـة، الطبعـة الثانيـة، مكتبـة دار الشـرق، بيـروت، ص56 .

2- الكتـاب المقـدّس، دار الكتـاب المقـدس فـي الشـرق الأوسـط، القاهـرة، الإصـدار الثالـث، الطبعـة الأولـى 2005م، العهـد القديـم، سـفر التكويـن، الإصحـاح الثانـي، 19.

3- ابن جني، الخصائص، ج1، ص 41.

ولنا على هذا النص جملة من التعليقات التي لا بد منها، تمهيدا لبيان الموقف النهائي من شرحها:

1. أكثر من ثلثي الباب في عرض رأي أبي علي الفارسي:

لقد قدم ابن جني الحديث على رأي أبي علي الفارسي استدراكا على قوله: «أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح، لا وحي وتوقيف»[1]، ثم مدّ الكلام في شرح رأيه وبيان هذا المذهب في مقدمة البحث، علما أن الحديث على رأي أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح، فلماذا كان هذا الاستدراك في مقدمة الباب، وما هي دلالته؟

2. أشكال الإلهام والتوقيف عند ابن جني:

في الكلام الذي نقله ابن جني عن أستاذه أبي علي الفارسي ما يدل بشكل واضح على ثلاثة أشكال من الإلهام والتوقيف، وليس شكلا واحدا فيما ذهب إليه البعض، وهي:

أ. اللغة من عند الله:

يقول ابن جني: « إلا أن أبا علي رحمه الله قال لي يوماً: هي من عند الله، واحتج بقوله سبحانه: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[2]. وجملة هي من عند الله جاءت على إطلاقها، والمتكلم عالم فذ هو أبو علي الفارسي، وليس إعرابيا يلقي الكلام على عواهنه، وجاء في معرض الإجابة على سؤال أحد العلماء المقدمين الذين شهد لهم بسبقهم وفضلهم وعلمهم، وهو ابن جني. ولذلك فإن جملته هذه تفيد الإلهام بكامل هذه اللغة استنادا إلى الآية القرآنية ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[3].

ب. أقدر الله آدم على تواضع اللغة:

وهو ما ذهب إليه ابن جني في الشرح من أنه أقدر آدم على أن واضع عليها، عندما قال: «وذلك أنه قد يجوز أن يكون تأويله: أقدر آدم على أن واضع عليها، وهذا المعنى من عند الله سبحانه لا محالة. فإذا كان ذلك محتملاً غير مستنكر سقط الاستدلال به. وقد كان أبو علي رحمه الله أيضا قال به في بعض كلامه.

1- ابن جني، الخصائص، ج1، ص 40.

2- المصدر نفسه.

3- سورة البقرة ، الآية 31.

وهذا أيضاً رأي أبي الحسن، على أنه لم يمنع قول من قال: إنها تواضع منه»[1].

لقد ذهب ابن جني إلى تأويل الآية « وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها «، بأنه أقدر آدم على أن واضع عليها.

ج. علم الله آدم أسماء جميع المخلوقات بجميع اللغات:

وهو ما أثبته حين قال: « على أنه قد فسر هذا بأن قيل: إن الله سبحانه علم آدم أسماء جميع المخلوقات بجميع اللغات: العربية، والفارسية، والسريانية، والعبرية، والرومية، وغير ذلك من سائر اللغات، فكان آدم وولده يتكلمون بها، ثم إن ولده تفرقوا في الدنيا، وعلق كل منهم بلغة من تلك اللغات، فغلبت عليه واضمحل عنه ما سواها لبعد عهدهم بها»[2]. وهذا يعني أنه علم آدم كل الأسماء، وبجميع اللغات، ثم كان ما كان من علقة كل من ولد آدم بلغة، وتفرقهم في الدنيا. وهذا مغاير لمعنى أقدر آدم على أن واضع على اللغة. وبذلك نكون في هذا العرض أمام ثلاثة مذاهب في آن وهي:

الأول: اللغة وحي وإلهام من القديم المتعال.

الثاني: الأسماء من اللغة وحي وإلهام من الله تبارك وتعالى الذي علمها آدم عليه السلام.

الثالث: أقدر الله آدم على أن واضع اللغة، ـــ وهذا المعنى هو من عند الله لامحالة كما يقول ابن جني وهنا نحن أيضا أمام احتمالين، هما:

- أن تكون المواضعة بين الله وآدم. على النحو الذي قدمه ابن جني في عرضه لنظرية التواضع والاصطلاح.
- أن تكون المواضعة بين آدم وأبنائه. بعد أن أقدره الله عليها.

في كل هذه الاحتمالات، فإن ابن جني رأى إلى نظريات نشأة اللغة من خلال الوحي والإلهام، ولكن بأساليب مختلفة، حتى في نظرية التواضع والاصطلاح، هو لم يذهب مذهب التواضع الاجتماعي، يعني بين أفراد المجتمع في مرحلة متأخرة عن آدم عليه السلام. بل التواضع بين الله وآدم، أو بين آدم وأبنائه بعد أن علمه الله الأسماء.

1- ابن جني، الخصائص، ج1، ص 41.

2- المصدر نفسه.

الأسماء أقوى القبل الثلاثة

انتقل ابن جني بعد هذا كله إلى رفع إشكال تعليم الأسماء دون غيرها، (الأفعال والأحرف)، فجمع عدته اللغوية والمعرفية ليقدم كفاية الأسماء بوصفها الأشرف، وركيزة البناء اللغوي، فقال: «فإن قيل: فاللغة فيها أسماء، وأفعال، وحروف، وليس يجوز أن يكلم المعلم من ذلك الأسماء دون غيرها: مما ليس بأسماء فكيف خص الأسماء وحدها؟ قيل: اعتمد ذلك من حيث كانت الأسماء أقوى القبل الثلاثة، ولا بد لكل كلام مفيد من الاسم، وقد تستغني الجملة المستقلة عن كل واحد من الحرف والفعل، فلما كانت الأسماء من القوة والأولية في النفس والرتبة على ما لا خفاء به، جاز أن يكتفى بها مما هو تال لها، ومحمول في الحاجة إليه عليها»[1].

ثم يختم الباب بقوله: «واعلم فيما بعد، أنني على تقادم الوقت، دائم التنقير والبحث عن هذا الموضع، فأجد الدواعي والخوالج قوية التجاذب لي، مختلفة جهات التغول على فكري. وذلك أنني إذا تأملت حال هذه اللغة الشريفة، الكريمة اللطيفة، وجدت فيها من الحكمة والدقة، والإرهاف، والرقة، ما يملك علي جانب الفكر، حتى يكاد يطمح به أمام غلوة السحر. فمن ذلك ما نبه عليه أصحابنا ـ رحمهم الله ـ، ومنه ما حذوته على أمثلتهم، فعرفت بتتابعه وانقياده وبعد مراميه وآماده صحة ما وفقوا لتقديمه منه. ولطف ما أسعدوا به، وفرق لهم عنه. وانضاف إلى ذلك وارد الأخبار المأثورة بأنها من عند الله ـ عز وجل ـ فقوى في نفسي اعتقاد كونها توفيقاً من الله سبحانه، وأنها وحي.

ثم أقول في ضد هذا: كما وقع لأصحابنا ولنا، وتنبهوا وتنبهنا على تأمل هذه الحكمة الرائعة الباهرة، كذلك لا ننكر أن يكون الله تعالى قد خلق من قبلنا ـ وإن بعد مداه عنا ـ من كان ألطف منا أذهاناً، وأسرع خواطر، وأجرأ جناناً. فأقف بين تين الخلتين حسيراً، وأكاثرهما فأنكفيء مكثوراً. وإن خطر خاطر فيما بعد، يعلق الكف بإحدى الجهتين، ويكفها عن صاحبتها، قلنا به وبالله التوفيق»[2].

والمتأمل في هذا المقطع من كلامه يسجل أيضا الملاحظ الآتية:

1. من يتأمل مليا في هذا المقطع ير جملة من العبارات المستخدمة التي تحيل إلى الرأي الأقوى عند ابن جني، وهذه العبارات هي:

1- ابن جني، الخصائص، ج1، ص 41.

2- المصدر نفسه، ص 47.

- «ما يملك علي جانب الفكر، حتى يكاد يطمح به أمام غلوة السحر».
- «ومنه ما حذوته على أمثلتهم، فعرفت بتتابعه وانقياده وبعد مراميه وآماده صحة ما وفقوا لتقديمه منه».
- «وانضاف إلى ذلك وارد الأخبار المأثورة بأنها من عند الله ـ عز وجل ـ فقوى في نفسي اعتقاد كونها توفيقاً من الله سبحانه، وأنها وحي».

وكل هذه العبارات تؤكد مذهبه، غير أن أوضحها قوله: «فقوى في نفسي اعتقاد كونها توفيقا من الله سبحانه، وأنها وحي»، وهي المرة الوحيدة التي يستخدم فيها ابن جني لفظ «الاعتقاد» في هذا الباب، وهذا الجزم يضعف كل قول آخر.

2. حجم الكلام في وصف هذه اللغة وأسرار سحرها، ثم ختم الثناء عليها بإثبات البعد النقلي (الحديث والرواية): «وانضاف إلى ذلك وارد الأخبار المأثورة بأنها من عند الله ـ عز وجل ـ فقوى في نفسي اعتقاد كونها توفيقاً من الله سبحانه، وأنها وحي».
3. ثم يعود ليعبر عن حيرته بين تين الخلتين، وهما أإلهام أم تواضع واصطلاح، ولكن التواضع والاصطلاح بحسب ما قدمه، يعني المواضعة بين الله وعبده آدم، سواء بتعليمه آدم الأسماء، أو إقداره على المواضعة، وليس كما ذهب البعض إلى المواضعة بين أفراد المجتمع في زمن ما، متأخر عن آدم.
4. أما قوله في آخر الكتاب: «قد تقدم في أول الكتاب القول على اللغة: أتواضع هي أم إلهام؟ وحكينا وجوَّزنا فيها الأمرين جميعًا، وكيف تصرفت الحال، وعلى أي الأمرين كان ابتداؤها؛ فإنها لا بد أن يكون وقع في أول الأمر بعضها، ثم احتيج فيما بعد إلى الزيادة عليه؛ لحضور الداعي إليه، فزيد فيها شيئًا فشيئًا، إلا أنه على قياس ما كان سبق منها في حروفه وتأليف...»[1]. فقوله: «فإنها لا بد أن يكون وقع في أول الأمر بعضها»، يعني أنه على أقل تقدير بعض اللغة في أول الأمر إلهام ووحي، وعلى كل حال فهي ما ذهبنا إليه من مفهوم التواضع والاصطلاح عند ابن جني. وأستهجن مذهب من يثبت هذا النص في سياق كلامه على اعتقاد ابن جني بالأمرين معا، على نحو منفصل، بمعنى إما إلهام، وإما تواضع،وليس الأمر كذلك، بل الأقوى على نحو التكامل كما بيّن في قوله: «فإنها لا بد

1- ابن جني، الخصائص، ج2، ص30.

أن يكون وقع في أول الأمر بعضها...»، وعبارة جوّزنا لا تدل بالضرورة على اعتقاده بهوإلا لصرح به كما صرح في ما سبق.

5. وأكثر من ذلك فإن الأسلوب والمنهج الذي قارب به ابن جني البحث لا ينسجم مع ما ذهب إليه البعض في الاعتماد على الخلاصة التي أثبتها في ختام الباب، وهو الحيرة بين الأمرين، وإن صرح بها، لأن جهده في سوق الحجج، والرد على الإشكاليات المزجاة تظهر موقفه المرجح لنظرية الإلهام، ويعضد هذا الموقف إشارات كثيرة له، أزجاها مرسلة عن سحر هذه اللغة ودقتها وبعد غورها، ووقوفه حسيرا أمام أسرارها، ثم أن التواضع والاصطلاح عند ابن جني كما بينا، ليست في عرض نظرية الإلهام والتوقيف، بل منسجمة معها، بحسب ما أبنّا.

خاتمة البحث

من خلال ما تقدم نخلص إلى تثبيت الخلاصات التالية:

1. لقد عرض ابن جني ثلاث نظريات لأصل اللغة، وهي:
   أ. نظرية الإلهام والوحي.
   ب. نظرية التواضع والاصطلاح.
   ج. نظرية المحاكاة.
2. ومن خلال سياق البحث يظهر لنا واضحا أن ابن جني قبل النظريات الثلاث، وليس صحيحا أنه أخذ بنظريتي الإلهام والوحي والتواضع والاصطلاح، فقط، بل قال في نظرية المحاكاة: «وهو عندي وجه صالح، ومذهب متقبّل»، على أن هذا التقبّل لا يعني الاعتقاد بالضرورة.
3. ثم إن الاصطلاح والتواضع عنده ليس كما ذهب البعض، من أنه تواضع بين أفراد المجتمع في زمن متأخر عن آدم عليه السلام لكل اللغة، إنما تواضع بين الله تبارك وتعالى وآدم عليه السلام، أو بين آدم وأبنائه، ولكن بعد أن علم الله سبحانه آدم الأسماء، وفي كلا الحالين، فإن التواضع برأي ابن جني هو فرع من الإلهام والوحي، وليس مستقلا عنه، وهذا تصحيح رئيس لما كان يذهب إليه الدارسون في بيان رأي ابن جني.
4. ومن خلال السياق أيضا، ومنهج عرضه، وحجم الكلام في بيان رأي أستاذه

أبـي علي الفارسي في الإلهـام والوحي، وسـوق الحجـج، ودفعـه الإشـكالات، كإشـكال الأسـماء، وثنائـه علـى هـذه اللغـة، وأبعادهـا، وأسـرارها، تبيـن لنـا واضحـا، أن ابـن جنـي رجّـح مذهـب الإلهـام والوحـي علـى مـا عـداه، حتـى حصـل لنـا اطمئنـان في التصريـح: إن مذهـب ابـن جنـي هـو مذهـب أسـتاذه أبـي علـي الفارسـي، وهـو أن أصـل اللغـة إلهـام وتوقيـف، وإن كان أقلـه الأسـماء.

5. وعليه يمكننا إعادة صياغة رأي ابن جني في أصل اللغة وفق الآتي:

أ. أول اللغـة إلهـام مـن اللـه تبـارك وتعالـى إلـى عبـده آدم عليه السلام، بـأن علمـه الأسـماء، أو أقـدره علـى أن واضـع عليهـا.

ب. التواضـع على اللغـة سـواء بيـن اللـه وآدم أو بيـن آدم وأبنائـه، فيمـا احتاجـوا إليـه، ثـم توسـعت اللغـة بحسـب الحاجـة، عـن طريـق المواضعـة بيـن أفـراد المجتمـع ولكـن على سـمت الأسـماء المعلمـة وعلى قيـاس مـا كان سـبق في الأسـماء، وهـذا مـا يسـتفاد مـن قولـه: « فإنهـا لا بـد أن يكـون وقـع في أول الأمـر بعضهـا، ثـم احتيـج فيمـا بعـد إلى الزيـادة عليـه؛ لحضـور الداعـي إليـه، فزيـد فيهـا شـيئًا فشـيئًا، إلا أنـه علـى قيـاس مـا كان سـبق منهـا فـي حروفـه وتأليفـه».

ج. ثم إن بعض الألفاظ قد استفيدت من خلال المحاكاة، في زمن لاحق.

د. وعليه فإن اللغة في مذهب ابن جني لم تكن دفعة واحدة.

هـ. ينبغـي عـدم فهـم النظريـات التـي عرضهـا ابـن جنـي علـى نحـو الانفصـال، فهـي إمـا كـذا وإمـا كـذا، إنمـا علـى نحـو التكامـل، كان الحـدَّ الأدنـى منهـا ابتـداء الوحـيُ بالأسـماء.

فنون البلاغة في خطب الحرب عند الإمام علي

زهراء علي دخيل*

مقدمة

إنّ دراسة النّصوص الأدبيّة التُّراثيّة تُعدّ مظهرًا من مظاهر الرُّقيّ في العربيّة، ولا سيّما نصوص أهل بيت النبي عليهم السلام الَّتي امتازت بفصاحة الألفاظ، وجودة السَّبك، وجزالة اللّفظ. كما أنّ للصُّور البيانيّة دورًا بارزًا في فهم النّتاج الأدبيّ، والوقوف على أسراره عبر مستوياتها المختلفة. حيث تُعدّ الصُّور البيانيّة من الأساليب الَّتي لها مقدرة إبداعيّة خاصّة، وهي تُضفي جانبًا جماليًّا واضحًا على النُّصوص الَّتي تُوظّف فيها، وتسمح بالتَّعبير عن الأفكار بحرّيّةٍ واسعة مُوفّقة بين الأشياء البعيدة مُساهمةً في إنشاء صورٍ جديدةٍ. والَّذي سنتبيّنه في توظيف الإمام عليّ عليه السلام في خطابه لتلك الأساليب البيانيّة على سبيل تحقيق دلالات مقصودة في سياقها.

* دكتوراه في اللّغة العربيّة وآدابها، الجامعة اللُّبنانيّة.

أثر القرآن الكريم في ثقافة عليّ عليه السلام

كان الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في الذُّروة من الفصاحة والبلاغة؛ إذ سرى في نفسه بيان القرآن بترغيبه وترهيبه، وبيان الرَّسول بمواعظه وتشريعاته، وقد اشتهر الإمام علي في الأدب العربيّ ببلاغته، فقد ورد ذكر الكثير من شذرات نهج البلاغة في بطون الكتب والمؤلّفات، أمّا الخطب الَّتي ألقاها في أتباعه فأكثر الخطب العربيّة بلاغةً وصدقًا[1]. فقد تناولت خطبه أغراضًا شتَّى، ولكن الغالب عليها خطب الحرب، نظرًا إلى الصّعاب والحروب الَّتي تعرّض لها الإمام في خلافته الَّتي دامت أربع سنوات وتسعة أشهر[2]، خاض الإمام في خِضَمّها ثلاث معارك وهي على التوالي: معركة الجمل، ومعركة صفين (36، 37هـ)[3]، وفي تلك الأثناء، دبّ التَّخاذُل في جماعة الإمام وأصحابه فحدثت معركة النهروان(38هـ).

تتجلَّى بلاغة الإمام علي عليه السلام في خطبه الحربيّة بقدرته على إعطاء الكلمة زخمًا من المعاني بنقله من خلال الأسلوب التَّصويريّ من مجرّد السَّمع إلى مشاهد، باستعماله للفنون البيانيّة؛ فالإمام يهدف إلى قوّة تأثيره في عقول سامعيه وقلوبهم، وقد أبدع في التَّعبير عمّا كان يُعانيه، وعن الصَّدى العميق الَّذي يترجح في نفسه بتأثير الطَّوارئ السياسيّة.

ما عُرِف عن خطب الحرب ـ خاصّة ـ كان يوقظ العقول الخامدة، ويبعث الشُّعور بالحماسة، ويُثير العواطف في نفوس أصحابه من مُساندين ومخالفين، فقد استعمل الفكر والوجدان، ونفذ من خلالهما إلى أصحابه، وكان الإمام يأخذ المعنى الواحد، ويعرضه علينا في صور بيانيّة مختلفة[4].

كان ينطق بلسان الحكمة والتَّجربة الحربيّة، فضلًا عن معرفته لغة أمّته، وكان

1- إيليا الحاوي، في النقد والأدب، مقدّمات جماليّة عامّة ومقطوعات من العصر الإسلاميّ والأمويّ، دار الكتاب اللّبنانيّ، بيروت، 1979م: 2/100.

2- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المطبعة المنيريّة، مصر، 1356هـ:3/105، 113، 141، 187، 199.

3- من أهمّ المعارك دامت مئة يوم وعشرة أيام، وقعة صفين: 1/23.

4- نجلاء عبد الحسين عليوي الغزالي، الأداء البياني في خطب الحرب في نهج البلاغة، إعداد مكتبة الروضة الحيدريّة-المكتبة الرقميّة، رسالة ماجستير، جامعة الكوفة، 2002م، ص9.

عارفًا لأذواق مُستمعيه، فلم يتخلّ عن نزعته الخطابيّة سواء كان ذلك في مواقع السَّخط والنَّقمة، أم في مواقع الرّضا واللّين[1].

أدب الإمام علي أدب إسلاميّ، نابع من ذهنيّة إسلاميّة صاغها أدب القرآن الكريم، والحديث النَّبويّ، وثقافته فهو «الإمام في الأدب وآيته في ذلك (نهج البلاغة)»[2].

وعلى ذلك، فقد كان للإمام عليه السلام أهدافٌ قصدها وسعى إلى تحقيقها ـ في خطبة الحرب ـ فهو يدعو لنور الحقّ ويلوذ به، غامرًا ذلك كلّه بتلك الحِلّة البيانيّة الَّتي تخرج الأفكار مهما كانت عميقة في روعة من الرّونق والجمال، فقد راعى عليه السلام المقام، والمناسبة، والمطلوب. وقد عُدّت خطبه عليه السلام مدارس لتعليم الأدب، وإجادة اللُّغة[3]. «لقد كان للقرآن الكريم أثرٌ كبير في العالمين: الأدبيّ، والعلميّ؛ فقد وحّد اللُّغة العربيّة وحفظها ووسّع نطاقها، وعمل على تليينها وتهذيبها، ثمّ إنّه كان أساس العلوم اللّغويّة والبيانيّة عند العرب، وهو أبدًا المثال الأعلى في البلاغة والفصاحة»[4]، وقد ترك أثرًا في عقليّة العرب ونفوسهم، فضلًا عن بعثه فيهم حسًّا جماليًّا جديدًا لم يكن مألوفًا في ما سبق من آثار الجاهليّين، فنزوله بأسلوب لا يُبارى في قوّة إقناعه وبلاغة تركيبه، «أصبح معينًا للأدباء ينهلون منه ويقتبسون ويسعون إلى محاكاة أسلوبه، وكان أثره في النَّثر قويًّا، سواء من حيث الأسلوب والصِّياغة، أو من حيث الأفكار والمعاني، أو من حيث الصُّور والأخيلة، هذا فضلًا عن اقتباس آياتٍ منه، وتوشيح الخطب بها»[5]. فأصبحت الخطب الإسلاميّة ـ آنذاك ـ تضفي عليها مسحة بلاغيّة مكتسبة من القرآن الكريم. ولذلك، جاءت خطب الإمام متأثّرة بالطَّابع القرآني تأثُّرًا مُتداخلًا، وكأنّها تصدر عن القرآن.

لذا يُمكننا في ضوء ما تقدّم، أن نعدّ القرآن الكريم المصدر الأوّل لثقافة الإمام

1- نجلاء عبد الحسين عليوي الغزالي، الأداء البياني في خطب الحرب في نهج البلاغة، مصدر سابق، ص9.

2- جورج جرداق، روائع نهج البلاغة، دار الشروق، بيروت، 1975م، ص7، 8.

3- مصطفى الشكعة، الأدب في موكب الحضارة: كتاب النثر، المطبعة الفنيّة، مصر، 1968م، ص190.

4- حنا الفاخوري، الموجز في الأدب العربيّ وتاريخه، الأدب العربي القديم، دار الجيل، بيروت، 1985م: 1/336.

5- إحسان النص، الخطابة العربيّة في عصرها الذهبيّ، دار المعارف، القاهرة، 1962م، ص41.

«الَّذي تأثّر به، وشرب آيه من طفولته وأيّام النّبوّة، وفي عصر الإشراق القرآنيّ، وعليّ هو الَّذي تلاه ووعاه وعرف سحر إعجازه، فما كان عند عليّ من بيانٍ وقدرةٍ فهي عن القرآن مصدرها، والقرآن مصدر من أفضل المصادر وأعظمها للثَّقافة العربيّة»[1].

التشبيه في خطب الإمام علي عليه السلام

التشبيه: التشبيه لغةً: التمثيل، يُقال: هذا شبه هذا ومثيله. واصطلاحًا: عقد مماثلة بين أمرين، أو أكثر، قصد اشتراكهما في صفة، أو أكثر[2].

التشبيه «محاولة بلاغيّة جادّة لصقل الشَّكل، وتطوير اللّفظ، ومَهمّته تقريب المعنى إلى الذّهن بتجسيده حيًّا. ومن ثَمَّ، فهو ينقل اللّفظ من صورة إلى أخرى على النّحو الَّذي يُريده المُصوّر»[3].

لقد كان هدف الإمام الأسمى هو التَّأثير النَّفسيّ الَّذي قد يُحدثه في تشبيهاته بأنواعها المختلفة، من إيحاءٍ ودلالة داخل نفوس أصحابه ممّن هم مؤتلفون معه ومختلفون عنه، فجاءت تشبيهاته «شديدة الائتلاف فيما بين أطرافها على الرّغم من تباعد أجناسها؛ بسبب ما أُضيف وركب وألّف حتّى توافقت فيما بينها، فإذا بها خلقت من ذلك الصّهر والتّركيب معانٍ ثَرَّة لم يقع في الحِسبان التلفّت إليها لاعتياد النَّاس عليها، وشدّة التفهّم لها»[4].

ولمّا كانت الصُّورة القائمة على التَّشبيه هي أكثر صور البيان حضورًا في كلام الإمام علي عليه السلام، كان من المُهمّ التوقّف عندها بما تستحقّه لتكون الدراسة بهدف إبراز مواطن الجمال والرّقيّ الأدبيّ الذي زخر به كلامه عليه السلام. كقوله عليه السلام في خطبةٍ له: «**إنّما أنا قطب الرحى، تدور عليَّ وأنا بمكاني، فإذا فارقته استحار مدارها ،**

1- نعمة هادي الساعدي، الإمام علي ومدرسة القرآن، دار النعمان، النجف، 1977م، ص57.

2- أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة ، تحقيق: د. محمد التونجي، مؤسسة المعارف، بيروت، 1999م، ص272.

3- محمد حسين علي الصغير، أصول البيان العربي: رؤية بلاغيّة معاصرة، مطبعة دار الشؤون الثقافيّة العامة، بغداد، 1986م، ص63.

4- عباس علي حسين الفحام، التصوير الفنيّ في خطب الإمام عليه السلام: رسالة ماجستير غير منشورة، كلّيّة التربية-جامعة الكوفة، 1999م، ص47.

واضطرب ثفالها»[1].

أمّا مصدر الصُّورة فهو (الرحى)؛ إذ شبّه الإمام علي عليه السلام نفسه بالقطب الَّذي تدور حوله الرحى، وقد كنّى بالرّحى هنا عن الدولة ورعاية شؤون النَّاس، وهو من المعاني الشائعة عند العرب، قال ابن منظور: «ورحى القوم سيّدهم الذي يصدرون عن رأيه ، وينتهون إلى أمره»[2].

قريبٌ من هذا التشبيه نجده في الخطبة الشقشقيّة للإمام علي قوله: «**وإنّه ليعلمُ أنّ محلّي منها مَحَلُّ القُطْبِ من الرَّحَى**»[3]، وهذا التشبيه يُسمّى في البلاغة التشبيه البليغ (هو ما حُذِفَت فيه الأداة، ووجه الشَّبَه، وهو أرقى أنواع التشبيه بلاغة)[4]. قال ابن أبي الحديد في شرح هذه الفقرة: «فأمّا قوله عليه السلام : (إنّ محلّي منها محلّ القطب من الرَّحى)، فليس من هذا النّمط الذي نحن فيه، ولكنّه تشبيه محض، خارج من باب الاستعارة والتَّوسيع. يقول: كما أنّ الرحى لا تدور إلّا على القطب، ودورانها بغير قطب لا ثمرة له ولا فائدة فيه، كذلك نسبتي إلى الخلافة، فإنّها لا تقوم إلّا بي، ولا يدور أمرها إلّا عليّ. هكذا فسّروه. وعندي أنّه أراد أمرًا آخر، وهو أنّي من الخلافة في الصّميم، وفي وسطها وبحبوحتها، كما أنّ القطب وسط دائرة الرَّحى»[5]. فكما أنّ القطب يُعدّ الأساس الّذي ترتكز عليه الرَّحَى في دورانها، فإنّ الإمام عليًّا عليه السلام يُعدّ الأساس الَّذي ترتكز عليه الدولة في قيامها وتسيير أمورها، ومراقبة كلّ صغيرةٍ وكبيرة فيها[6].

1- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 7/285. استحار مدارها: اضطراب. الثفال: جلد توضع الرحى فوقه ليسقط عليه الدقيق.

2- ابن منظور، لسان العرب، 4/106.

3- الإمام علي، نهج البلاغة، ضبطه وابتكر فهارسه العلميّة: د. صبحي الصالح، بيروت، 1967م، ص48.

4- أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، مصدر سابق، ص242.

5- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ، 1/153.

6- يونس إبراهيم العزّي، ويوسف خليل الزيباري، مرجعيّات الصورة الفنيّة في الخطابة السياسيّة عند الإمام علي بن أبي طالب، مجلّة دواة، دار اللّغة والأدب العربيّ، الأمانة العامّة للعتبة الحُسينيّة المُقدّسة، العدد الخاص ببحوث مؤتمر دار اللّغة والأدب العربي الدوليّ الثاني 2017م/1438هـ ص 86.

ومن التشبيه أيضًا قوله عليه السلام: «**يَخْضَمُون مَالَ الله خَضْمَ الإبْلِ نبْتَةَ الربيع**»[1]. وهو من التشبيه البليغ الذي حُذِفَت أداته؛ إذ شبّه نهب مال الله من قِبَل الحاشية التي حول الحاكم وولاته على الأمصار؛ كأكل الإبل لنبتةِ الربيع . «يخضمون مال الله» ويأكلونه بأقصى أضراسهم وهو كناية عن كثرة توسّعهم بمال المسلمين وشدّة أكلهم من بيت المال من غير مبالاة لهم فيه (كخضم الإبل)، وأكلها بجميع فمها (نبتة الربيع) ونباته. ووجه الشَّبَه أنّ الإبل لمّا كانت تستلذّ نبت الرّبيع بشهوةٍ صادقة وتملأ منه أحناكها وذلك لمجيئه عقيب يبس الأرض وطول مدّة الشتاء، كان ما أكله أقارب عثمان من بيت المال مُشبّهًا بذلك لاستلذاذهم به وانتفاعهم منه بعد طول فقرهم، وامتداد ضرّهم[2] .

وقوله عليه السلام حين أنفذ ابن عمّه عبد الله بن العباس إلى الزبير قبل وقوع الحرب يوم الجمل: «**لا تلقينّ طلحة، فإنّك إنْ تلقه تجده كالثور عاقصًا قرنه يركب الصعب**»[3]. فقد شبّه الإمام شراسة طبع طلحة بالثور الذي يعطف قرنه استعدادًا للمواجهة.

وقوله في ذمّ أتباعه: «**كلّما أطال عليكم مَنسِرٌ من مناسر أهل الشام، أغلق كلُّ رجل منكم بابه، وانجحر انجحار الضبة في جحرها، والضبع في وجارها**». فإنّ الإمام عليه السلام يُصوّر حالة الجبن والخوف عند أتباعه؛ إذ كُلّما دُعوا إلى الجهاد فرّوا واستتروا في بيوتهم، فيُشبّههم بالضبّة التي تستتر في جحرها والضبع في وجارها[4].

من الملاحظ في هذه التَّشبيهات والصُّوَر أنها «تنطلق دائمًا في إخراج الأشياء اعتمادًا على ما هو واقع ومعروف، ويحظى بالموافقة العامّة عند جميع المخاطبين، فالكلّ يعرف أنّ الثور إذا عطف قرنه فإنّه يكون في حالة شرسة، والكلّ يعرف

1- الإمام علي، نهج البلاغة، تحقيق: صبحي الصالح، مصدر سابق، ص49.

2- حبيب الله الهاشمي الخوئي، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، تحقيق: علي عاشور، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، 1999م، 3/97.

3- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة:2/162. (عاقصًا قرنه؛ أي قد عطفه، وتيس أعقص ؛أي قد التوى قرناه على أذنيه ، وعقص الرجل، بالكسر: إذا شُحّ وساء خلقه).

4- مصدر نفسه، 6/102. (الضبة: أنثى الضبّ، وهو دُويبة من الحشرات معروف وهو يشبه الورل، والجمع: أضب).

كذلك صفات الضبع والضبّ المُتمثّلة في الخوف والبلادة والغباء»[1]. ولهذا، كانت العرب تقول في أمثالها: «خبٌّ ضبٌّ؛ وأخبُّ من ضبّ، وأخدع من ضبّ»[2]، وتقول أيضًا: «أحمق من الضبع»[3].

هذا الوصف يعطينا فكرة واضحة عمّا كانت العرب تراه من صفات هذين الحيوانين، ولهذا اختارهما الإمام علي عليه السلام؛ كي يُشبّه بهما صفات أتباعه من الجبناء والمتقاعسين عن القتال، فصورة الضبع والضبّ هي من دون شكّ صورة الجبان الخائف. ولذلك، فمن أراد أن يُغيّر هذه الصورة فما عليه إلّا أن يتخلّى عن جبنه وخوفه، ويذعن لما يطلب منه. وبهذا الإذعان تكون الصورة الفنيّة قد حقّقت هدفها ووظيفتها البلاغيّة المنشودة؛ لأنّ غاية الخطيب هي أن يجعل العقول تذعن لأفكاره أو يزيد من درجة ذلك الإذعان[4].

وقوله عليه السلام في ذمّ أهل البصرة: «**كأنّي أنظر إلى قريتكم هذه قد طبقها الماء، حتى ما يُرى منها إلّا شُرَفُ المسجد، كأنّه جؤجؤ طير في لُجّة بحر**»[5]. في هذه الخطبة ينزع الإمام عليه السلام إلى استنباط مادة صورته من الطير، حيث شبّه صورة مسجد البصرة وقد غمرها الماء ـ حتى لم يعد يُرى منها إلّا هذا المسجد ـ بصورة صدر الطائر وسط عرض البحر.

ومن التشبيه المُرسل الذي كان له حضور مُتميّز في كلام الإمام علي قوله عليه السلام في وصفه أهل الشام لبعض أصحابه في معركة صفين؛ إذ يقول: «**ولقد شَفَى وَحاوِحَ صَدْرِي أنْ رأيتكمْ بِأخرَةٍ تَحُوزونهم كما حازُوكُم وتُزيلُونهم عن مواقفهم كما أزالوكم حسًّا بالنّصال وشجرًا بالرماح، تركب أولاهُم أُخْراهُم، كالإبل الهِيم المطرودة تُرْمَى عن**

1- كمال الزماني، حجاجيّة الصورة في الخطابة السياسيّة لدى الإمام علي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2012م، ص180.

2- الميداني، مجمع الأمثال، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2004م، 2/111.

3- المصدر نفسه، 2/491.

4- كمال الزماني، حجاجيّة الصورة في الخطابة السياسيّة لدى الإمام علي عليه السلام، مصدر سابق، ص182.

5- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 1/251. الجؤجؤ: عظم الصدر، وجؤجؤ السفينة: صدرها.

حِياضِها، وتُذادُ عن مَوَارِدِها»[1]. فهنا رسم الإمام عليه السلام صورة تكشف عن شجاعة أصحابه في معركة صفين، والصورة تُبيّن أيضًا كيف أنّ أصحابه أرعبوا أهل الشام، واستمروا في قتالهم حتى أضحوا كالإبل التي ضمرت وأنهكت من العطش، وحملت نفسها لتقف على حياض المياه لترتوي لكنّها رميت بالسّهام وأُبعِدَت عن تلك الحياض، ورميها كان سببًا في ركوب ووقوع بعضها فوق بعض[2]. هذا ما بيّنته الصورة التشبيهيّة التي تميّزت بالبُعْد الإيحائيّ والدلالة القويّة، فقد كان هذا حال أهل الشام. فهم كالإبل الَّتي ترد الماء، وحينما تطّرد تتفرّق جميعها إلى اتّجاهات عدّة. لقد استطاع التشبيه هنا أن يُعين السَّامعين على استذكار صورة مألوفةٍ عندهم (صورة الإبل) المطرودة عن الماء، فهي تخاف الطارد وتخشاه، فتنهزم مندفعة، يركب بعضها بعضًا من شدّة الهلع والخوف، وإن لم يُضرب بعضها فقد يكفي الزجر[3].

ومنها أيضا قوله عليه السلام في تشبيه أصحابه المُتقاعسين عن الحرب والجهاد بصورة الجمل الأسر، والنضو الأدبر: «**دعوتكم إلى نصر إخوانكم فجرجرتم جرجرة الجمل الأسر، وتثاقلتم تثاقل النضو الأدبر**»[4]. وما من شكّ في أنّ «معرفة الإمام بقيمة الإبل في حياة العرب هي ما حدت به إلى تصوير الصوت الذي يصدره أتباعه عند تثاقلهم في الحرب بصورة جرجرة الجمل الأسر»[5]، وهو الصوت الذي يردّده البعير في حنجرته، وأكثر ما يكون ذلك عند الإعياء والتعب[6]، أو الضجر[7]، وكذا تصوير تثاقلهم عن الحرب بصورة تثاقل النضو الأدبر، وهي «الدابة التي هزلتها

1- الإمام علي، نهج البلاغة، ص155. وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: 7/ 180.

2- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 3/38.

3- حاكم حبيب الكريطي، ووفاء عبد الأمير الصافي، صور الجهاد التشبيهيّة في نهج البلاغة، نوفمبر 2019، ص36.

4- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 2/300. (الجمل الأسر: الذي بكركرته دبرة).

5- كمال الزماني، حجاجيّة الصورة في الخطابة السياسيّة لدى الإمام علي، مصدر سابق، ص177.

6- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 2/301.

7- ابن منظور، لسان العرب، 2/93.

الأسفار وأذهبت لحمها»[1].

هناك تشبيه مؤكّد في كلامه منها صورة رسمها بألفاظٍ موحية ومُعبّرة في قوله: «**فَتَداكُّوا عليَّ تَداكَّ الإبل الهيم يوم وِرْدها، وقد أرسلها راعيها وخُلِعت مَثَانيها، حتى ظَنَنْتُ أنّهم قاتِليَّ أو بعضهم قاتِلُ بعضٍ لديَّ**»[2]؛ إذ شبّه عليه السلام تزاحم الناس على بيعته بتزاحم الإبل العطشى التي تتّجه نحو الماء، وهذا تشبيه مُستمدّ من الطبيعة الحيوانيّة، بيّن عن طريقه الأحوال العامة للإبل التي قد تكون عطشى، وقد تكون ضعيفة هزلة، وقد تكون شبعى ومرتوية وقد تكون قويّة؛ ولعل دافعه عليه السلام من ذلك هو الكشف عن المشتركات الواقعة بين صفات الإبل وصفات الإنسان بكل أحواله سواء كان مؤمنًا أم غير مؤمن[3].

وقوله أيضًا في توبيخ أتباعه من أهل الكوفة: «**تربت أيديكم! يا أشباه الإبل غاب عنها رُعاتها! كلّما جُمعت من جانبٍ تفرّقت من آخر**»[4] حيث عمد عليه السلام إلى تصوير نفور أهل الكوفة من الجهاد وعدم استجابتهم له بصورة الإبل التي غاب عنها رعاتها فكلما جُمعت من جانبٍ تفرّقت من آخر.

وتشبيهه المرسل يُلحظ في قوله: «**ما أنتم لي بِثِقة سَجِيس اللّيالي، وما أنتم بِرُكنٍ يُمالُ بكم، ولا زَوافِرُ عِزٍّ يُفتقرُ إليكم، ما أنتم إلّا كإبلٍ ضَلّ رُعاتُها، فكلّما جُمِعت من جانبٍ انتشرت من آخر، لبِئْسَ لَعَمْرُ الله سُعْرُ نار الحرب أنتم، تُكادُون ولا تَكيدُون، وتُنتَقَصُ أطرافُكُم فلا تمتعضون، لا يُنامُ عنكم وأنتم في غفلةٍ ساهون**»[5]. في هذه الخطبة لجأ الإمام إلى التشبيه المرسل لرسم صورة حال بعض أهل العراق من الكوفة بالإبل الضائعة التي ضلّت وتاهت طريقها بفعل رُعاتها، وما آلوا إليه. فجاءت الصورة التشبيهيّة غاية في الإيحاء، وقوّة في الدلالة، وذلك إشارة منه عليه السلام إلى أنّهم ضعيفوا العزم، ومُشتّتوا الرأي، لا يجتمعون على أمرٍ واحد، فهم كالإبل التي إذا اجتمعت من جهة تفرّقت من أخرى.

1- ابن منظور، لسان العرب، 8/595.

2- الإمام علي، نهج البلاغة، ص90.

3- حاكم الكريطي ووفاء الصافي، صور الجهاد التشبيهية، مصدر سابق، ص38-37.

4- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 7/71.

5- الإمام علي، نهج البلاغة، ص78.

وكذلك قوله في حرب صفين: «**تركب أولاهُم آخرهم كالإبل الهيم المطرودة، ترمي عن حياضها، وتُذاد عن مواردها**»[1]. حيث شبه الإمام علي عليه السلام خصومه بالإبل المطرودة التي تكون شديدة العطش فتحاول جاهدةً أن تصدَّ وتمنع غيرها من الوصول إلى مواردها.

إنّ بناء الإمام علي لمادّة صوره انطلاقًا من هذا الحيوان لم يكن أمرًا اعتباطيًا؛ بل كان لغرضٍ بلاغيّ حجاجيٍّ؛ يتمثّل في استمالة المخاطَبين، وحملهم على الإذعان للمراد منهم، وذلك من خلال توظيف العلاقة الخاصّة التي تربط المُتلقين بالإبل[2]. فالإبل تُمثّل «أموالهم ورواحلهم، ومنها عيشهم ولباسهم، ونسج بيوتهم، وهي حمّالة أثقالهم...وكم قد جرى ذكر الرواحل وصفاتها وحمدها في شعر العرب؛ إذ لا تكاد تخلو قصيدة من طولها عن وصف الرواحل ومزاياها»[3].

والإمام علي عليه السلام في ذلك كلّه لا يستند إلى صورة الجمل عند العرب وحدها كي يبني مادة صوره؛ بل إنّه يعمد إلى دعم تلك الصُّورة بمجموعة من الوقائع والحقائق الَّتي لا تكون عرضة للدّحض، أو الشكّ عندهم[4]. فقد كان يُمثّل حقائق الأشياء، وطبيعة الموصوفات، بأوجه شبه مناسبة، بما يُحقّق الجانب البلاغي في مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وذلك يؤدّي إلى إيضاح المعنى وبيان المراد، وكان «يُمثّل الشيء بما هو أعظم منه في الاتّصاف بالصفة أو أحسن فيه بالصورة أو المعنى، فيأتي الحسن حينئذٍ من ناحية الغلوّ والمبالغة...وتحقّق تلك المبالغة فوق تأكيد المعنى غرضين مُهمّين، هما تزيين المُشبّة عند إرادة هذا التزيين وتقبيحه عند الرغبة في تهجينه»[5].

لقد ابتكر الإمام عليه السلام صورًا أصليّة، مزجت بالمشاعر والأحاسيس واتّحاد

1- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 7/179. (الهيم: العطاش، وتذاد: تصدّ وتمنع).

2- كمال الزماني، حجاجيّة الصورة في الخطابة السياسيّة لدى الإمام علي عليه السلام ، مصدر سابق، ص177.

3- ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، الدار التونسيّة، تونس، 1984م، 30/305.

4- كمال الزماني، حجاجيّة الصُّورة في الخطابة السياسية لدى الإمام علي عليه السلام، مصدر سابق، ص178.

5- بدوي طبانة، علم البيان، دراسة تاريخيّة وفنّيّة في أصول البلاغة العربيّة، مكتبة الأنجلو المصريّة، المطبعة الفنّيّة الحديثة، مصر، 1967م، ص104.

الفكـرة مـع الشـكل؛ إذ ربـط ذلـك التشـابه الحسّـيّ بجوهـر الشـعور والفكـرة فـي الموقـف[1]. وكلّ المعانـي التـي أراد التعبيـر عنهـا أو التشـبيه بهـا ـ حسّـيّة كانـت أو مجرّدة ـ جـاءت صادقـة وقـد عكسـت أبعـاده النفسـيّة ومشـاعره، ومـن ثـمّ، كانـت غايـة فـي الإبـداع والتصويـر، وكلّ مـا عبّـر عنـه كان ذا قـدرة على الإيحـاء، وكان يصـل فيـه إلـى جواهـر الأشـياء؛ إذ كانـت الأفـكار والمضاميـن واضحـة وبـارزة على الرغـم مـن الظـروف العصيبـة التـي كان يذكـر فيهـا الإمـام خطبـه[2].

المجاز في خطب الإمام علي عليه السلام

المجـاز هـو الرُّكـن الأسـاس فـي أصـول البيـان العربـيّ بوصفـه فنًّـا أصيـلًا؛ ويوحـي بإعطـاء الألفـاظ طائفـةً مـن المعانـي الثانويّـة الَّتـي ينهـض بهـا اللّفـظ مـن خـلال المعنى. وقـد تعـدّدت وظائـف المحـاور البلاغيّـة لا سـيّما المجـاز؛ بحيـث ترتّبـت عليـه قـوّة الحجـاج كلّمـا كان المجـاز قويًّـا كمـا يقـول الدكتـور طـه عبـد الرحمـن: «فاعلـم أنّ المنطـوق بـه الَّـذي يصلـح أن يكـون حجاجًـا هـو الَّـذي يقـوم بتمـام المقتضيـات التَّفاعليّـة الواجبـة فـي حـق مـا يُسـمّى بالمجاز[3]. لـذا كان شـرطًا فـي الخطـاب الحجاجيّ حتَّـى قيـل: «فـلا حجـاج بـلا مجـاز»[4].

لقـد اسـتطاع الإمـام علي عليه السلام عـن طريـق المجـاز تكييـف النُّصـوص فـي خطبـه نحـو المعنـى المـراد، دون توقّـف لغـويٍّ، أو معارضـةٍ مـن دلالـة اللّفـظ المركزيّـة، وذلـك حسـب مـا أراده مـن إثـارة النَّفـس، أو إلهـاب العاطفـة، أو إذكاء الشُّـعور فـي حالتـيْ: التَّرغيـب، والتَّنفيـر[5]. وقـد ورد المجـاز فـي خطـب الإمـام بضربيـه: العقلـيّ واللّغـويّ.

1- محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، دار نهضة مصر، القاهرة، دون تاريخ: 2/123.

2- نجـلاء عبـد الحسـين الغزالـي، الأداء البيانـي فـي خطـب الحـرب فـي نهـج البلاغـة، مصـدر سـابق، ص57.

3- طـه عبـد الرحمـن، اللسـان والميـزان أو التكوثـر العقلـي، المركـز الثقافي العربـي، بيـروت، 2006م، ص 231.

4- المصدر نفسه، ص 232.

5- محمـد حسـين علـي الصغيـر، مجـاز القـرآن، خصائصـه الفنيّـة وبلاغتـه العربيّـة، دار الشـؤون الثقافيّـة العامّـة، بغـداد، 1994م، ص94.

1. المجاز العقليّ:

المجاز العقلي من أساليب البلاغة العربيّة التي تُشير إلى مدى البيان والإيجاز؛ إذ إنّ الألفاظ لم تُنقل عن الأصل اللّغويّ الموضوعة إزاءه، ولكن يُعرف المجاز عن طريق التَّركيب والإسناد في الكلام ولا علاقة له بالألفاظ؛ إذ «إنّ كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه من الفعل لضربٍ من التأوّل فهي مجاز»[1].

لقد توسّع العرب في استعمال الكلمات بأكثر من معنى، فرصدوا طائفةً من العلاقات الَّتي سوّغت ذلك التوسُّع وثبّتوها. والعلاقة في المجاز العقليّ هي المناسبة الَّتي تسوّغ إسناد الفعل، أو معناه إلى غير صاحبه، شرط أن تكون هناك قرينة تنفي إرادة المعنى الأصليّ وهي الدَّليل الَّذي يُدلّ به على أنّه أُريد باللَّفظ غير معناه الأصليّ.

يتحرّى الإمام عليه السلام دقّة الألفاظ ليحسن الوصف، ويردّد الجمل ليكمل معانيه ويؤكّدها، فكلّ مجازاته تُعبّر عن حالةٍ شعوريّة اعتملت في نفسه، فـ«طبيعة المجاز أنه يُحقّق الأبعاد النَّفسيّة الَّتي يرمي إليها المُتكلّم بوصفه عنصرًا من عناصر التَّعبير غير المباشر؛ إذ لا بُدّ من أن تكون الدَّلالة المجازيّة تحمل معها عنصر الابتكار والدهشة، والمفاجأة الَّتي تأخذ بمشاعر المتلقّي، وتستولي عليها، حتَّى يتمكّن من إثارة الانفعال المناسب»[2].

ومن قولٍ له عليه السلام وفيه معنى الفخر في خطبة له بعد وقعة النَّهروان، يقول: «**رَضينَا عَن اللهِ قضَاءَهُ، وسَلَّمْنا للهِ أمْرَهُ، أتَرَانِي أَكْذِبُ على رسُولِ اللهِ ﷺ، واللهِ لأَنَا أوّلُ مَن صَدقَهُ فلا أكُونُ أوّلَ مَنْ كَذبَ عليهِ، فَنَظرْتُ في أمري، فإذا طاعتي قدْ سَبَقَتْ بَيْعَتِي، وإذا الميثاقُ في عُنُقي لِغَيْري**»[3].

وقد لا نجد نصًّا في التسليم للهِ تعالى، والسَّيْرِ على نهجِ رسولِهِ في الطاعةِ مثل هذا النَّص في أبعاده الإيحائيّةِ والرَّمزيّة. «فهو المُصدّقُ لَا المُكذّب؛ بل هو أوّل المُصدّقين فلا يكون العكس أبدًا. طاعة سبقت البيعة، وميثاق يمتلك الرقاب، وهنا الفكرة تتبع الفكرة، والحركة توالي الحركة: التّسليم، والتّصديق، والطّاعة،

1- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: هلموت ريتر، دار المسيرة، بيروت، 1983م، ص356.

2- مجيد عبد الحميد ناجي، الأُسُس النفسيّة لأساليب البلاغة العربيّة، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات، لبنان، 1984م، ص208.

3- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 2/ 295.

والميثاق، والصّبر، والوفاء بالعهد، ولأنّ النبيّ ﷺ أوصاهُ بالصبر على دائه، فليس في وسعه إلّا أن يسمع ويطيع؛ لأنّ طاعة الرَّسول أمانة في عنقه»[1].

كان الإمام عليه السلام ينتقي من الألفاظ المُوحية ما يُثير الخيال، وهي من أغراض توكيد المعنى في النَّفس وتقريره، ومِنْ ثَمَّ إثارة الانفعال المناسب، كما في هذه الخطبة، قال: «**إنّ الله بعثَ رسولًا هاديًا بكتابٍ ناطِقٍ وأمرٍ قائمٍ، لا يَهْلِكُ عنهُ إلّا هالِكٌ**»[2]. حيث أسند الإمام اسم الفاعل ـ ناطق ـ لغير فاعله الحقيقيّ ـ الكتاب ـ والعلاقة سببيّة، فقد جاءت هذه الألفاظ موحية؛ لأنّ القرآن ـ الكتاب ـ هو مادّة للتّعليم، ومصدرٌ للأحكام، وأساسٌ للعلاقات والمعاملات مع بعضهم بعضًا. ولذا، جاء بـ«ناطق» تعبيرًا عمّا يوحيه من أمور الدين والدنيا، فـ«المعاني الجديدة في عمليّة ابتداعها لا يمكن إدراك حقائقها إلّا بالتَّعبير عنها، والتصوير اللّفظيّ لها، والمجاز خير وسيلةٍ للتعبير عن ذلك بما يضيفه من قرائن وما يُضفيه من علاقات لغويّة جديدة توازن بين المعاني والألفاظ»[3].

2. المجاز اللغوي:

أمّا الضَّرب الثاني من المجاز فهو مجاز من طريق اللّغة وهو «إنّ المتكلّم قد جاز باللّفظة أصلها التي وقعت له ابتداءً في اللّغة وأوقعها على غير ذلك، إمّا تشبيهًا ـ الاستعارة ـ وإمّا لصلة ملابسة بين ما نقلها إليه وما نقلها عنه المجاز المرسل»[4]. والمجاز المرسل سُمّي مرسلًا؛ لأنّ الإرسال في اللّغة، الإطلاق، والقدماء ذكروا أنواعه وإن لم يُسمّوه، وهو تعبير موحٍ ينقل الذهن إلى آفاق من المعرفة يُحقّقها اللّفظ على حقيقته.

يُعدّ المجاز المرسل أحد البِنْيات التَّصويريّة الَّتي وظّفها الإمام في خطابه؛ فتبيّن أنّ محاولة استكناه القيم الجماليّة والإيحائيّة لهذه البنية التَّصويريّة يتطلّب من المُتلقّي جهدًا تأمّليًّا لدرجة أنّه يُوازي الجَهد الإبداعيّ الَّذي يبذله المبدع في

1- محمد جواد مغنية، في ظلال نهج البلاغة/ محاولة لفهم جديد، دار العلم للملايين، بيروت، 1978م، 1/242.

2- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 9/295، 296.

3- محمد حسين علي الصغير، الصُّورة الفنِّيّة في المثل القرآنيّ دراسة نقديّة وبلاغيّة، دار الرشيد، العراق، 1981م، ص152.

4- مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربيّة، دار الدعوة، سوريا، 1974م، ص88، 89.

سبيل تشكيلها وصياغتها؛ بهدف توثيق الصِّلة بين قطبي الدَّائرة الإبداعيّة: المبدع والمتلقّي. كما أنّ هذا اللَّون من المجاز يُبرز جانبًا من المعنى، ويُخفي جانبًا آخر في الظِّلّ، يتطلّب البحث عنه والوقوف عليه؛ بهدف استقرائه واستنطاقه، ويُبقي المُتلقّي في حالة تفاعل دائم مع النّصّ.

يُوظّف الإمام عليه السلام المجاز المُرسل لخدمة أفكاره، ولكن نلحظ قلّة استعماله لهذا النَّوع من المجاز، ومن المُرجّح أن يكون السَّبب في ذلك أنّه وجد في الصُّور البيانيّة الأخرى الطَّريق الأسهل والأبسط للمُتلقّين في إيصال أفكاره ومشاعره... فعند مسيره عليه السلام إلى الشام خطب بها، وهو بالنَّخيلة خارجًا من الكوفة إلى صفين، وكان في صدد التَّشجيع وبثّ الرُّوح المعنويّة، قال: «أمّا بعد، فقد بَعثْت مُقدّمتي وأمَرْتُهُم بِلزوم هذا المِلْطاطِ حتّى يأتيهم أمري، وقد أردْتُ أن أقطع هذه النّطفةَ إلى شِرْذمةٍ منكم، مُوطِنينَ أكنافَ دجلة فأنهضهم معكم إلى عدوّكم، وأجْعلهم من أفراد القوّة لكم».

أراد بالنّطفة نهر الفرات، والنّطفة الماء القليل. لذا، يكون التَّعبير مجازًا مُرسلًا، والعلاقة الَّتي سوّغت هذا المجاز هي الجزئيّة؛ أي أنّ اللَّفظ المذكور جزء من المعنى المقصود. فهو ذكر الجزء ـ الماء القليل (النطفة) ـ وأراد به نهر الفرات وهو الكلّ. والقصد من وراء هذا الاستعمال المجازي هو أن يبثّ الرُّوح المعنويّة في داخل نفوس أصحابه، ويذلّل لهم ما يمكن أن يتصوّروه عظيمًا عليهم. فالأساس النَّفسيّ الَّذي قصده الإمام هو وضع صورة، أو معنى، أو حالة مكان أخرى، وينشأ ذلك حينما تندمج فكرتان، تدلّ الكلمة عليها بدلًا من فكرة واحدة فأساسه المعنى المزدوج، ولذا، يُسمّيه بعضهم الشُّعور المزدوج، ومرجع هذا الاندماج إلى الخيال والوجدان، ثمّ إلى إبراز عملهما بصورةٍ لغويّة[1].

كما استعمل عليه السلام قوله «أردتُ أن أقطع هذه النّطفة» على وجه الاستعارة؛ أي أتجاوز؛ ليدلّ بذلك على أنّه أمرٌ هيّن لا سيّما وأنّه أراد بالنّطفة ماء الفرات، ولأنّ قيمة المجاز المرسل وقدرته على التَّأثير والتأثُّر تعتمد على مهارة الشاعر والكاتب في اختيار الألفاظ الموحية مع ملاحظة العلاقة الَّتي تُصحّح استعمال هذه الألفاظ

1- عبد الحميد حسن، الأصول الفنيّة للأدب، مكتبة الأنجلو المصريّة، مطبعة العلوم، القاهرة، 1949م، ص108.

مع الجوّ الإيحائيّ الَّذي كانت تُثيره عند أبناء عصر ذلك الشاعر والكاتب[1].

فقد كان من وسائل قوّة التَّعبير عند الإمام عليه السلام استعماله المجازيّ للكلمات فتؤدّي معنى المبالغة المقبولة والإيجاز البليغ؛ ما يفتح لأصحابه أفقًا للتّفكير والتَّخيُّل، فضلًا عن قوّة التَّركيب داخل نصوص خطبه من مسند ومسندٍ إليه[2]. فأسلوبه في المجاز بنوعيه كان ممزوجًا بين تقرير الحقائق، وإثارة العواطف، فيستخدم الفكر والوجدان معًا، وينفذ منهما إلى الإرادة ليدفع بها أصحابه إلى عملٍ من الأعمال المُناطة بهم.

الاستعارة في خطب الإمام علي عليه السلام

الاستعارة في اللّغة: من قولهم استعار المال: إذا طلبه عارية[3]. وأعاره الشيء وأعاره منه وعاوره إيّاه والتّعاور شبه المداولة والتداول في الشيء يكون بين اثنين[4]. وفي الاصطلاح: هي استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المستعمل فيه، مع قرينة صارفة عن إرادة المعنى الأصلي[5].

نرى الإمام عليه السلام في كثيرٍ من المواضع يُعبّر بالصُّورة الملموسة المحسوسة عن المعنى الذهنيّ، أو الحالة النَّفسيّة فتتوثَّق صلة المُتلقّي، أو القارئ بالمعنى. ومِنْ ثَمَّ، تستقرّ في ذهنه، وتؤثّر في فؤاده، وتتجاوب أصداؤها في نفسه فيمتلئ بها إحساسًا وشعورًا، ويعرف ما فيها من مغزى واضح وجليّ، أو خفيّ مستور. وجمال الاستعارة عند الإمام يرجع إلى أنّها تُصوّر المعنى تصويرًا يُحقّق الغرض مع إيجازٍ في اللّفظ، وشيء من المبالغة المقبولة، وتفتح آفاقًا للتَّفكير والتَّخييل، فقوّة الصُّورة من قوّة الأسلوب[6].

1- مجيد عبد الحميد ناجي، الأسُس النفسيّة لأساليب البلاغة العربيّة، مصدر سابق، ص216.

2- أحمد الشايب، الأسلوب، دراسة بلاغيّة تحليليّة لأصول الأساليب الأدبيّة، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، 1966م، ص95، 96.

3- أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، مصدر سابق، ص329.

4- ابن منظور، لسان العرب، مادة (عور).

5- أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، مصدر سابق، ص331.

6- أحمد الشايب، الأسلوب، دراسة بلاغيّة تحليليّة لأصول الأساليب الأدبيّة، مصدر سابق، ص196.

كثُر التَّصوير بالاستعارة كثرةً بيّنة في خطب الإمام فقد كانت الوسيلة الرَّئيسة عنده. فكان نصيب الاستعارة المكنيّة[1] وافرًا في خطبه، فمن خُطبةٍ له في حثّ أصحابه على القتال بصفين حين طال منعهم له من قتال أهل الشام قال: **«وَقَدْ قَلَّبْتُ هذا الأمْرَ بَطْنَهُ وظَهْرَهُ»**[2].

شبّه الإمام الأمر وهو معقول بمحسوس له بطن وظهر وقد حذف المشبّه به، وأبقى بعض لوازمه ـ البطن والظهر ـ ومعنى ذلك تحقّقه من الأمر، والوقوف على أنحائه؛ فكانت الاستعارة المكنيّة أقدر على تجسيد ما يريد. وقد عدّ الجرجاني هذا القسم من صميم الاستعارة، قائلًا: «وهو المنزلة الَّتي تبلغ عندها الاستعارة غاية شرفها، ويتّسع لها كيف شاءت المجال في تفنّنها وتصرّفها»[3]، حيث أخذ المعنى المشترك في هذه الحالة من التصوّرات العقليّة المحضة.

وقوله لأصحابه في أيّام صفين: **«معاشر المسلمين، استشعروا الخشية، وتجلْبَبُوا السّكينة»**[4]، أو قوله في الخطبة نفسها: **«فصمدًا صمدًا حتَّى ينجلي لكم عمود الحق»**[5]. بدأ الإمام كلامه باستعارتين: تتمثّل الأولى بقوله: «استشعروا الخشية»؛ أي اجعلوا الخوف من الله تعالى من شعاركم، والشّعار من الثياب هو: «ما يكون دون الدّثار، وهو ما يلي الجلد، وهو ألصق ثياب الجسد»[6]. والمقصود بذلك ـ حسب ابن أبي الحديد ـ «أمرهم بملازمة الخشية والتَّقوى، كما أنّ الجلد يلازم الشعار»[7]. أمَّا الاستعارة الثانية، فتتّضح بقوله: «تَجَلْبَبُوا السّكينة»[8]، والجِلباب هو «إزارٌ يُشتمل به، فيُجلّل جميع الجسد، وكذلك إزار اللَّيل وهو الثَّوب السَّابغ الَّذي يشتمل به

1- الاستعارة المكنيّة: وهي التي اختفى فيها لفظ المُشبّه واكتفى بذكر شيء من لوازمه دليلًا عليه». معجم المصطلحات البلاغيّة، 1/145.

2- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 4/6.

3- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص60.

4- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 5/168.

5- المصدر نفسه، 5/168.

6- ابن منظور، لسان العرب، 3/189.

7- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 5/168.

8- المصدر نفسه، 2/186.

النَّائم فيُغطّي جسده كلّه»[1]. والمُراد من هذه الصُّورة هو ملازمة المخاطبين للسّكينة في مختلف أفعالهم وأعمالهم حتَّى تشمل حياتهم كلّها.

وقال في الخوارج: «**بُعْدًا لهم كما بَعدَتْ ثَمودُ، أَمَا لَوْ أُشْرِعَتْ الأسِنَّةُ إليهم، وصُبَّتْ السُّيُوفُ على هَامَاتِهِمْ**»[2]. لقد شبّه وقْع السُّيوف على رؤوس الخوارج بِصبِّ المياه من جهة سرعة نزولها عليهم، واختيار الهامة دون أجزاء الرأس الأخرى يُعطي توكيدًا للموت الحقيقيّ، فجاءت الاستعارة هنا ممزوجة من لوني: الحياة الماديّة والمعنويّة[3]. فسرعة سقوط السُّيوف على هاماتهم جاءت مُعبّرة عن حركة النَّفس ومشاعرها الوجدانيّة فـ «صبّت» صورة حسّيّة كان لها أثر في النَّفس، ومِنْ ثَمَّ، كانت الصُّورة الاستعاريّة مُتفاعلة الأطراف.

الكناية في كلمات الإمام علي عليه السلام

الكناية لغةً: (كنى): «الكناية: أن تتكلّم بشيءٍ وتريد غيره. وكنى عن الأمر بغيره يكنّي كناية: يعني إذا تكلّم بغير ممّا يدلّ عليه»[4]. والكناية اصطلاحًا: «لفظ أُطلِقَ وأُريد به لازم معناه مع جواز إرادة المعنى الأصليّ»[5].

عدَّ البلاغيُّون الكناية إحدى وسائل التَّصوير، فقد عرّفها عبد القاهر الجرجاني بقوله: «أن يريد المتكلّم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللّفظ الموضوع له في اللّغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيومئ به إليه ويجعله دليلاً عليه»[6]. فالكناية لون من ألوان التعبير غير المباشر عن المعنى؛ إذ يتمّ من خلالها الربط بين معنيين «المعنى، أو الدلالة المباشرة الحقيقية ثمّ يصل القارئ، أو السّامع إلى معنى المعنى أي الدلالة المتّصلة وهي الأعمق والأبعد غورًا فيما يتّصل

1- ابن منظور، لسان العرب، 1/167.

2- ابن منظور، لسان العرب، 10/75.

3- مجيد عبد الحميد ناجي، الأُسُس النَّفسيّة لأساليب البلاغة العربيّة، مصدر سابق، ص225.

4- ابن منظور، لسان العرب، مادة (كنى).

5- وهبة المهندس، معجم المصطلحات العربيّة في اللّغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، 1984م، ص171.

6- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص66.

بسياق التجربة الشعوريّة والموقف»[1].

جاءت الكناية في خطب الإمام زاخرة بالحياة والتصوير الفنّيّ، فقد اختار من الألفاظ والعبارات ما يرى فيها قوّةً ووضوحًا وجمالًا؛ ليجسّد المعاني والأفكار التي يريدها لتفعل فعلها في نفوس أتباعه وخصومه على السّواء.

فمن أقواله في خطبه التي كان للكناية فيها دورٌ بارزٌ في التعبير عمّا يدور في فكره في حثّ أصحابه على القتال، منها قوله لابنه محمد بن الحنفيّة لمّا أعطاه الراية يوم الجمل، قال: «**تَزُولُ الجِبالُ ولا تَزُلْ، عَضَّ على نَاجِذِكَ، أَعِرْ اللهَ جُمْجُمَتَكَ، تِدْ في الأرضِ قَدَمَكَ**»[2].

كرّر الإمام استعماله لعبارة «عض على ناجذك» في حثّ أصحابه على القتال في خطب الحرب[3]، لأن «العاض على نواجذه ـ الأضراس ـ ينبو السيف عن دماغه؛ لأنّ عظام الرأس تشتدّ وتتصلّب»[4]، فهي كناية عن الحمية، فضلًا عمّا توحيه هذه الصورة من بثّ الخوف والرعب في نفوس الأعداء عند المواجهة، وتشدّ النفس إلى الهمّة والإصرار، وتدعو المرء إلى الإقدام والاقتحام وانتزاع الخوف ذاتيًّا؛ أي أنّ الضغط على الأضراس يؤكّد العزيمة والمُضيّ إلى الهدف المراد[5].

وكذلك قوله «تدْ في الأرض قدمك»؛ أي اجعلها كالوتد وهي كناية عن الثبات، فهذه الكلمات بدت وكأنّها محاطة بهالة توسع معناها وتأثيرها فـ«عض على ناجذك، وتد في الأرض قدمك» بدت أقوى من غيرها أثرًا في الدلالة على الشجاعة والثبات وأصبحت مع باقي الكلمات كأنّها دليل قافلتها أو قائد ركبها[6].

إن غاية ما يسعى الإمام إلى تحقيقه من الكناية هو التأثير والإقناع، بالفكرة أو بصدق الإحساس حتى تكون مشاركة أصحابه له بعد اقتناعهم وتأثّرهم. فمن

1- فايز الداية، جماليات الأسلوب: الصورة الفنّيّة في الأدب العربيّ، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2012م، ص141.

2- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 1/241.

3- مصدر نفسه، 1/114، 236.

4- مصدر نفسه، 1/241.

5- نجلاء عبد الحسين، الأداء البياني في خطب الحرب في نهج البلاغة، مصدر سابق، ص76.

6- عبد الحميد حسن، الأصول الفنيّة للأدب، مصدر سابق، ص58.

الأبعاد النفسيّة المهمّة للصورة الكنائيّة عنده عليه السلام هي الهيمنة على أصحابه عن طريق توكيد المعنى المراد تقريره ـ وهو حثّهم على القتال ـ في نفسه للتلازم بينه وبين ما يدلّ عليه ظاهر اللّفظ[1].

لقد استوحى الإمام مادة صوره من أمثلة القلب، كما في قوله: «فمن تركه[أي الجهاد] رغبةً عنه ألبسه الله ثوب الذّلّ، وشمله البلاء، ودُيّثَ بالصّغار والقماءة، وضُرِبَ على قلبه بالإسهاب»، الشاهد هنا هو قوله: «وضُرِبَ على قلبه بالإسهاب»[2]. يقول ابن منظور «رجلٌ مسهب الجسم، وإذا ذهب جسمه»[3]، ويقول أيضًا: «أسهب السليم إسهابًا فهو مسهب، إذا ذهب عقله»[4]. وبذلك يكون الإمام قد كنّى عن ذهاب مشاعر المُتخاذلين وأحاسيسهم عن الجهاد بالضرب على القلوب بالإسهاب، وهي أبلغ صورة في التعبير، وأوقع أثرًا في النفس من لو قال لهم بصريح العبارة مثلًا: من ترك الجهاد رغبة عنه فلا مشاعر ولا أحاسيس له[5]؛ إذ ما من شكّ أنّ الكناية أبلغ من الإفصاح[6]، وأوقع من الإفصاح بالذّكر[7].

لقد ركّز عليه السلام على ذمّ أتباعه من سمات الضّعف والوهن التي تُميّز ـ عادة ـ النساء والأطفال مقارنةً بالرجال، ووصفهم بأوصافٍ تتجاوز أحيانًا التقريع والتوبيخ لتصل إلى حدّ الهجاء، كما في قوله: «عُقول ربّات الحجال»[8]، وهي صورة بديعة وكناية بليغة عن «قصر تفكيرهم ومحدوديّة بُعْد نظرهم»[9].

ونرى مشهدًا آخر للتشبيه البليغ ممزوجًا بالكناية يعرض لنا فيه حقائق ممزوجة

1- نجلاء عبد الحسين، الأداء البياني في خطب الحرب في نهج البلاغة، مصدر سابق، ص76.

2- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 2/74.

3- ابن منظور، لسان العرب، 4/725.

4- ابن منظور، لسان العرب، 4/ 725.

5- كمال الزماني، حجاجيّة الصورة في الخطابة السياسيّة، مصدر سابق، ص184.

6- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص70.

7- يوسف بن أبي بكر، السكاكي، مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه: نعيم زرزور، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1983م، ص523.

8- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 2/75.

9- كمال الزماني، حجاجيّة الصورة في الخطابة السياسيّة، مصدر سابق، ص186.

بالألم والحسرة والعتاب، فيلقي التبعة على بعض أصحابه لعدم طاعته فيقول عنهم: **«يا أشباه الرجال ولا رجال، حُلُوم الأطفال، وعُقُول ربّات الحجال، لوَدِدْتُ أنّي لم أركم ولم أعرفكم معرفةً، والله جَرَّتْ ندمًا وأعقَبَتْ سَدَمًا، قاتلكُمُ الله لقدْ مَلأْتُم قلبي قَيْحًا، وشَحَنْتُم صدري غَيْظًا، وجَرَّعْتُمُوني نُغَبَ التَّهْمامِ أنفاسًا، وأفْسدْتُم عَلَيَّ رَأيي بالعِصْيان والخِذْلان»**[1]. هنا شبّهَ أفرادًا من جيشه ممّن يقبل أن يعيش بذلّ، ويخاف القتال ولا يقدم على مبارزة العدو كالأطفال الذين لم يدركوا مدارك الأناة والعقل. ثمّ عاد مرّة أخرى ليشبّههم بالنساء اللواتي لا يسيّرن الأمور بعقلانيّة. وغرضه من هذا التشبيه أن يؤكّد عدم رجولتهم فهم أقرب إلى الأطفال البسطاء في التفكير، وللنساء اللّواتي يُخضعن عاطفتهنّ لعقولهنّ.

لا يخفى ذكاء الإمام الواضح عن طريق مزاوجته التشبيه بالكناية الّتي خصّصت النساء في قوله عليه السلام: «ربّات الحجال» فهو قد خصّ ضربًا مُعيّنًا من النّساء، وقصد النّساء اللّواتي شغلن أنفسهنّ بالزينة من دون غيرها من شؤون الحياة، فاقتصرت على مظاهر الزِّينة والاهتمام بها. وبذلك يكون الإمام غير قاصد لبقيّة النساء[2]. وإلّا لما اختار هذا الوصف دون غيره. ومِنْ ثَمَّ، فالنّصّ يكشف لنا عن عمق ألم الإمام من مواقف أصحابه في عدم طاعته... كما في قوله لأتباعه عندما بلغته الأخبار باستيلاء أصحابه معاوية على البلاد: «فلو ائتمنتُ أحدَكم على قَعِبٍ لخشيت أن يذهب بعلاقته»[3]؛ فهذه كناية بليغة عن «الخيانة التي تُميّز طبائعهم»[4] أولئك المُتخاذلين والمُتقاعسين عن الجهاد.

الخاتمة

بلغ الإمام عليًّا عليه السلام الغاية في الفصاحة والبلاغة، فكان إمامًا في بلاغته، وفيلسوفًا مُفكّرًا في خطابته، وكان أفصح النَّاس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وهو مُشرّع

1- الإمام علي، نهج البلاغة، ص70.

2- حاكم الكريطي، ووفاء الصافي، صور الجهاد التشبيهيّة في نهج البلاغة، مصدر سابق، ص 41.

3- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: 4/ 232. (القعب: القدح الضخم الغليظ الجافي، وقيل: قدح من خشب مقعّر. العلاقة: علاقة السيف والسوط، وعلاقة السوط ما في مقبضه).

4- مصدر نفسه، 4/33.

الفصاحة ومَوردها، ومَنشأ البلاغة ومولدها، ومنه ظهر مكنونها، وعنه أُخِذَت قوانينها، ومنه تعلّم النّاسُ الخطابة والكتابة[1].

وكان عالم الحيوان من أبرز مرجعيّات الصورة الفنيّة عنده عليه السلام، ولشدّة تأثّره بمظاهر ذلك العالم من حوله، نراه كثيرًا ما يقتبس من تلك الحيوانات بعض صفاتها ليضيفها على الإنسان، ومن ذلك تشبيهه لأتباعه بـ(الضبّ والضّبع)، وهي صورة تنطوي على الكثير من معاني الذّم والتّقريع والتّوبيخ لأتباعه المُتخاذلين والمُتقاعسين عن القتال، والمُلازمين لبيوتهم وقت الحرب، مع كثرة الغارات النّازلة عليهم من الشام[2].

يمكن أن نوجز عوامل ذلك الإبداع والتّميُّز ومصادرهما بما يأتي وبحسب من درس هذه الشخصيّة العملاقة[3]:

- لم تكن روحه قد أصابها درن العقائد الإلحاديّة أو غير العقيدة التوحيديّة من قبل، فتقبّلت الإسلام بلهفة وإخلاص.
- تربّى فتى بني هاشم في بيوت الفصاحة والبلاغة وفي قبيلة الفصاحة والبلاغة، وفي كنف أفصح من نطق بالضّاد، فتعلّم خصاله وشمائله، واكتسب من منطقه ما اكتسب، فقد كان للأثر النّبويّ ظهور بيِّن في كلامه، كما خَبِرَ الإمام علي عليه السلام التُّراث العربيّ ووعاه فأخذ منه اليسير ممّا تتطلّبه دواعي القول لديه واكتفى بالنّبع الَّذي لا ينضب ألا وهو القرآن الكريم.
- تتلمذ في أعظم مدرسة في التأريخ (مدرسة القرآن)، وكان القرآن في ضميره وسلوكه، وعى معانيه وأدرك أسراره، وكان من السّبّاقين إلى حفظه وجمعه، وقد أثّر ذلك بكلام الإمام بشكلٍ واضحٍ وكبير.

يُلاحظ استخدام الإمام الكناية في خطبه وأقواله بوصفها وسيلةً مُهمّة من وسائل التَّصوير والبيان، ولعلّ السَّبب في ذلك يعود إلى «طبيعة الموقف الَّذي يوجد فيه، فالإمام علي هو خطيب حرب، وكونه كذلك يُحتّم عليه أن لا يُورِد

1- يونس العزي، ويوسف الزيباري، مرجعيات الصورة الفنيّة ، مصدر سابق، ص90.

2- المصدر نفسه، ص82.

3- أحمد محمد الحوفي، بلاغة الإمام علي عليه السلام، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 2000م، ص-16 27. و د. عباس الفحام، الأثر القرآني في نهج البلاغة ، مطبعة الرافدين، بيروت، 2010م، ص32.

الصورة مباشرةً كما في التَّشبيه، وأن لا يُغرق في الخيال كما في الاستعارة، فلجأ إلى الحلّ الوسط وهو الكناية»[1].

كما استطاع الإمام أن يُوظّف المرأة من خلال صفاتها وأحوالها المختلفة في تشكيل الكثير من صوره الفنيّة الَّتي أغنت خطبه، وكانت وسيلة لنقل أفكار الإمام إلى مستمعيه ومُخاطبيه وإقناعهم بها.

- لقد عمد الإمام عليه السلام في تشبيهاته إلى رسم صورٍ ذات قيمة فنّيّةٍ عاليةٍ هدفها هو التأثير النّفسيّ بما تضمّنته من دلالاتٍ إيحائيّة وجدت صدى تأثيرها في المُتلقّين من أصحابه.
- لم يقتصر الإمام عليه السلام على نوعٍ واحدٍ من التشبيه؛ بل تعدّدت أساليب إتيانه للتَّشبيه في خطبه تبعًا للموقف والمُتلقّين، فضلًا عن الرُّؤية الخالصة الَّتي يحتكم إليها، وهي بطبيعة الحال تهدف إلى إعلاء كلمة الله.
- وضوح القدرة البلاغيّة التَّعبيريّة العالية للإمام علي عليه السلام في إيصال المعاني بأوجز العبارات وأبلغها وأدقّها، وتكثيف المعاني، واختزالها للتَّأثير في نفوس المُتلقّين.

1- كمال الزماني، حجاجيّة الصُّورة في الخطابة السياسيّة، مصدر سابق، ص58.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المطبعة المنيريّة، مصر، 1356هـ.
- ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية، تونس، 1984م.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1955م.
- (أبو الفضل أحمد بن محمد) الميداني، مجمع الأمثال، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2004م.
- ابتسام مرهون الصفار، أثر القرآن الكريم في الأدب العربي في القرن الأوّل الهجريّ، دار المقتبس، سوريا، 2014م.
- إحسان النص، الخطابة العربيّة في عصرها الذهبيّ، دار المعارف، القاهرة، 1962م.
- د. أحمد محمد الحوفي، بلاغة الإمام علي عليه السلام ، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 2000م.
- أحمد الشايب، الأسلوب، دراسة بلاغيّة تحليليّة لأصول الأساليب الأدبيّة، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، 1966م.
- أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة ، تح: د. محمد التونجي، مؤسسة المعارف، بيروت، 1999م.
- إيليا الحاوي، في النقد والأدب، مقدّمات جماليّة عامّة ومقطوعات من العصر الإسلاميّ والأمويّ، دار الكتاب اللّبنانيّ، بيروت، 1979م.
- بدوي طبانة، علم البيان، دراسة تاريخيّة وفنّيّة في أصول البلاغة العربيّة، مكتبة الأنجلو المصريّة، المطبعة الفنّيّة الحديثة، مصر، 1967م.
- جورج جرداق، روائع نهج البلاغة، دار الشروق، بيروت، 1975م.
- حاكم حبيب الكريطي، ووفاء عبد الأمير الصافي، صور الجهاد التشبيهيّة في نهج البلاغة(مقال)، نوفمبر 2019. على موقع Research Gate
- حبيب الله الهاشمي الخوئي، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، تحقيق: علي عاشور، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، 1999م.

- حنا الفاخوري، الموجز في الأدب العربيّ وتاريخه، الأدب العربي القديم، دار الجيل، بيروت، 1985م.
- طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقليّ، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، 2006م.
- فايز الداية، جماليّات الأسلوب: الصُّورة الفنّيّة في الأدب العربيّ، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2012م.
- كمال الزماني، حجاجيّة الصورة في الخطابة السياسيّة لدى الإمام علي عليه السلام، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2012م.
- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، صحّح أصله الإمام محمد عبده والشيخ محمد محمود التركزي الشنقيطي ـ تصحيح طبعه وعلّق على حواشيه محمد رشيد ضيا، مكتبة القاهرة، مصر، 1961م.
- ـــــــــــــــــــــ، أسرار البلاغة، تحقيق: هلموت ريتر، دار المسيرة، بيروت، 1983م.
- الإمام علي، نهج البلاغة، شرح محمد عبده، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، دون تاريخ.
- الإمام علي، نهج البلاغة، ضبطه وابتكر فهارسه العلميّة: د. صبحي الصالح، بيروت، 1967م.
- عباس علي حسين الفحام، التصوير الفنيّ في خطب الإمام عليه السلام : رسالة ماجستير غير منشورة، كلّيّة التربية ـ جامعة الكوفة، 1999م.
- عباس الفحام، الأثر القرآنيّ في نهج البلاغة، مطبعة الرافدين، بيروت، 2010م.
- عبد الحميد حسن، الأصول الفنيّة للأدب، مكتبة الأنجلو المصريّة، مطبعة العلوم، القاهرة، 1949م.
- مجيد عبد الحميد ناجي، الأُسُس النفسيّة لأساليب البلاغة العربيّة، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات، لبنان، 1984م.
- محمد حسين علي الصغير، أصول البيان العربي: رؤية بلاغيّة معاصرة، مطبعة دار الشؤون الثقافيّة العامة، بغداد، 1986م.
- محمد حسين علي الصغير، الصورة الفنيّة في المثل القرآنيّ دراسة نقديّة

وبلاغيّـة، دار الرشـيد، العـراق، 1981م.
- ـــــــــــــــــــــــــ ، مجـاز القـرآن، خصائصـه الفنِّيّـة وبلاغتـه العربيّـة، دار الشـؤون الثقافيّـة العامّـة، بغـداد، 1994م.
- محمـد غنيمـي هـلال، النقـد الأدبـيّ الحديـث، دار نهضـة مصـر، القاهـرة، دون تاريـخ.
- محمـد جـواد مغنيـة، فـي ظـلال نهـج البلاغـة/ محاولـة لفهـم جديـد، دار العلـم للملاييـن، بيـروت، 1978م.
- مصطفـى الشـكعة، الأدب فـي موكـب الحضـارة: كتـاب النثـر، المطبعـة الفنيّـة، مصـر، 1968م.
- مهـدي صالـح السـامرائي، المجـاز فـي البلاغـة العربيّـة، دار الدعـوة، سـوريا، 1974م.
- نعمـة هـادي السـاعدي، الإمـام علـي ومدرسـة القـرآن، دار النعمـان، النجـف، 1977م.
- وهبـة المهنـدس، معجـم المصطلحـات العربيّـة فـي اللّغـة والأدب، مكتبـة لبنـان، بيـروت، 1984م.
- يوسـف بـن أبـي بكـر، السـكاكي، مفتـاح العلـوم، ضبطـه وكتـب هوامشـه: نعيـم زرزور، دار الكتـب العلميّـة، بيـروت، 1983م.

المجلّات:

- يونـس إبراهيـم العـزّي، ويوسـف خليـل الزيبـاري، مرجعيّـات الصـورة الفنيّـة فـي الخطابـة السياسـيّة عنـد الإمـام علـي بـن أبـي طالـب عليه السلام ، مجلّـة دواة، دار اللّغـة والأدب العربـيّ، الأمانـة العامّـة للعتبـة الحُسـينيّة المُقدّسـة، العـدد الخـاص ببحـوث مؤتمـر دار اللّغـة والأدب العربـي الدولـيّ الثانـي 2017م/1438هـ.

الرسائل الجامعيّة:

- نجـلاء عبـد الحسـين عليـوي الغزالـي، الأداء البيانـي فـي خطـب الحـرب فـي نهـج البلاغـة، إعـداد مكتبـة الروضـة الحيدريّة ـ المكتبـة الرقميّـة، رسـالة ماجسـتير، جامعـة الكوفـة، 2002م.

مراجعة كتب

تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب

الكاتب: جورج قرم

النّاشر: دار النَّشر: الفارابي، بيروت 2011م

الصّفحات: 443

مراجعة: فضل بدير *

فكرة الكتاب

هذا الكتاب لعلّه أفضل تعبير عن موسوعيّة الدكتور جورج قرم ودقّته وعمق تفكيره من جهة، وفهمه لأحداث العالم وتألُّمه لما يحدث من جهة أخرى.

تعود فكرة الكتاب بالنّسبة إلى المؤلف إلى ملاحظته المبكرة لما كان يقرؤه ويسمعه من تقسيم العالم إلى «نحن الغربيِّين» و «هم الشرقيِّين»، وإلى الرّواج الَّذي عرفته أطروحة صدام الحضارات في التِّسعينيَّات من القرن العشرين. ويشير المؤلّف في مقدمة كتابه إلى القلق الَّذي كان يعيشه من النَّرجسيّة في الثَّقافة

* دكتوراه في الإدارة الهندسية.

والعلوم الإنسانيّة الغربيّة، ونظرة التَّعالي؛ بل والازدراء في كثيرٍ من الأحيان إلى حضارات الشُّعوب الأخرى ومؤسّساتها وعاداتها.

كما يعبّر المؤلّف في شرحه لأسباب تأليف هذا الكتاب عن انزعاجه الشَّديد من توغُّل الشعور بالتفوُّق الغربيّ لدى الكثير من المثقّفين العرب، وتبنِّيهم أطروحات وإشكاليّات غربيّة دون ممارسة أيّ نقدٍ لتلك الأطروحات الَّتي كانت تقدّمها الثَّقافات الأوروبيّة المختلفة عن عبقريّتها وتفوّقها.

أقسام الكتاب

ينقسم الكتاب إلى ثمانية فصول على الشَّكل الآتي:

الفصل الأوّل: الوظائف العقديّة والأسطوريّة لمفهوم «الغرب»

ويعود فيه إلى منابت الفكر الغربويّ، وإلى حاجة الغرب إلى عدوٍّ مرعب لدوام حياة الأسطورة، وإلى المعادلة الأسطوريّة أوروبا تساوي الحداثة، وتساوي الغرب، وتساوي مستقبل العالم. وصولًا إلى سؤاله في نهايّة الفصل: الفكرة الأوروبيّة أسطورة أم واقع؟

الفصل الثاني: تحرير التَّاريخ الأوروبيّ من شوائب «الغربنة» وبناء أسطورتها.

وفيه يتناول أسطورة الحملات الصَّليبيّة ودورها في الذَّاكرة الأوروبيّة، والتباسات مفهوم الحضارة في الثَّقافات الأوروبيّة، إلى أسطورة الفردانيّة الأوروبيّة، وصولًا إلى واقع تشرذم أوروبا والتَّنمية غير المتوازنة لدولها، ليطرح التَّساؤل عن «أعجوبة الحداثة الأوروبيّة في التَّاريخ البشريّ».

الفصل الثالث: الموروثات المعقّدة لقوّة أوروبا المستقبليّة

يتناول فيه دور المدن الإيطاليّة، وولادة الرَّأسماليّة الكبرى منذ القرن الثَّاني عشر، والرُّؤى الجديدة للعالم؛ وصعود الرَّأسماليّة الصِّناعيّة، إلى تمزّقات التَّاريخ الأوروبيّ، وأسطورة وحدة الغرب.

الفصل الرابع: من موزارت إلى هتلر ما حدث يا ترى؟

وفيه يعود إلى الموسيقى الَّتي يحسبها وجه أوروبا المنسيّ، وكيف انتهت تلك الأعجوبة الموسيقيّة، وإلى ضعف التَّحليل الَّذي يضع النَّازيّة في سياقها التَّاريخيّ، ويُسوّغ وجودها في مواجهة الشُّيوعيّة والبلشفيّة.

الفصل الخامس: صدام رؤى العالم في أوروبا

في هذا الفصل يشير المؤلف إلى دور ألمانيا الغائبة عن توسُّع أوروبا في العالم، وإلى شبنغلر وما كتب عن الشَّيخوخة الرُّوحيّة لأوروبا الغربيّة، وعن الحروب الأهليّة وتنامي النَّازيّة.

الفصل السَّادس: يوميّات أوروبيّة في الإبادة اليهوديّة المرتقبة

عرض فيه أزمة الأيديولوجيّة الألمانيّة، والأنثروبولوجيّة العنصريّة الَّتي اصطنعت صورة سلبيّة حديثة لليهود، وولادة العقيدة الصّهيونيّة وصولًا إلى تدهور الفضاء الذّهنيّ الأوروبيّ الَّذي جعل نجاح هتلر ممكنًا.

الفصل السَّابع: عالم القرن الواحد والعشرين كما اصطنعه تاريخ أوروبا

تناول فيه صعود النّيوليبراليّة، والفضاء الفكريّ للحرب الباردة، والتَّكوين العسكريّ للغرب عبر مُنظّمة حلف شمالي الأطلسي، إلى نهاية «الأسطورة الرُّوسيّة» وانتصار المحافظة الأميركيّة الجديدة. ويتناول المؤلّف في نهايّة هذا الفصل تمزّق النّخب خارج أوروبا، والشرق الأوسط في قلب الصدام الجديد للرُّؤى في العالم.

الفصل الثامن: إلى أين تمضي أوروبا بشؤون العالم؟

يعرض المؤلّف في هذا الفصل عناوين عدَّة هي ـإلى حدٍّ كبيرٍـ تتويج، أو خلاصة لما جاء في الفصول السابقة عن نرجسيّة أوروبا والغرب، مسلكيَّات الغرب الَّتي تعيق تعميم الديمقراطيّة، واستخدام الأنثروبولوجيا السِّياسيّة لشرعنة التَّدخُّلات في الشرق الأوسط، وصولًا إلى دعوته أوروبا إلى التَّحرُّر من أساطيرها وقيودها الفكريّة، وإلى حسم حيرتها في وجه الولايات المتَّحدة؛ ليتحقَّق بذلك تحرُّر الفكر الأوروبيّ، وانفتاحه على العالم.

مضمون الكتاب

يقوم الدكتور قرم في هذا الكتاب بتحليل «الغرب الواحد « وتفكيكه كما ينظر إلى نفسه، وكما ينظر إليه الآخرون بوصفهم كتلًا مُتعدِّدة، منها: الألمانيّ الَّذي أضمر عدائيّة عنيفة لتصوُّر العالم المنبثق عن اللِّيبراليّة الإنكليزيّة، إلى الثَّورة الفرنسيّة الَّتي أضافت تناقضًا فكريًّا آخر لِذَيْنِك التَّناقضين.

أنتجت تلك التَّناقضات الفكريّة عنفًا داخليًّا ما لبث أن أنتج عنفًا عالميًّا سُمّي بالحربين العالميَّتين. لم تكن هاتان الحربان عبارةً فقط عن صراع اقتصاديٍّ عسكريٍّ جغراسياسيٍّ؛ بل عبارة عن تمخّض الصِّراعات الفلسفيَّة والفكريّة التَّصوريّة في ماهيّة الحياة والإنسانويّة.

من النّقاط الأخرى الَّتي يعرضها المؤلّف أنَّ الغرب ينظر إلى نفسه بوصفه كائنًا موجودًا بقوّته وتاريخه وثقافته الذَّاتيّة الَّتي هي امتداد للحضارَتَيْن والفكرَيْن: الإغريقيّ، والرُّومانيّ بما هما أوروبيّان. ومِنْ ثَمَّ، فإنّ أوروبا لم تتأثَّر، أو تعرف، أو تكمّل الحضارات الَّتي سبقتها ومنها: العربيّة والإسلاميّة؛ بل تحسبُ نفسها أنَّها تجسيد لأفضل ما أنتجته الإنسانيّة والعقلانيّة الَّتي احتكرت بعض مُكوِّنات أوروبا اكتشافها وتمثيلها. وتلك القطيعة التُّراثويّة هي أسباب إنتاج الصراع الأوروبيّ الشرقيّ، حيث أصبحا كيانين منفصلين وقدرهما الصِّراع الأزليّ.

وهنا، يقوم الدكتور قرم بتأكيد أنَّ البِنَى والهيكليَّات الاجتماعيّة والاقتصاديّة لأوروبا بدأت بالتَّمايز عن الشَّرق ابتداءً من القرن الثّامن عشر فقط ومِنْ ثَمَّ، فلا توجد غيريّة أوروبيّة جينيّة.

إنّ الاختلاف هو سمة التَّاريخ الأوروبيّ؛ بل تمّ إعادة كتابة التاريخ بعد الحرب العالميّة الثانيّة، وأُلصق بالحداثة في الحقبتَيْن: الرُّومانيّة، والإغريقيّة. ولم ينشأ نوع من التاريخ الأوروبي الموحّد ليجنّبها ويلات الحروب، وهكذا، فإنّ وصف أوروبا بالمسيحيّة والحداثة والاشتراكيّة هو انتزاع تبسيطيّ اعتباطيّ من واقع مُعقّد، فحتى المسيحيّة كانت مُتعدّدة ما أدَّى إلى حروبٍ دينيّةٍ طاحنةٍ داخل القارّة الصغيرة. أمَّا أنظمة الحكم السِّياسيّة فمُتعدّدة أيضًا من الدوقات والمدن الإيطاليّة التِّجاريّة الصَّغيرة إلى الملكيّة ثمّ الثَّورة الفرنسيّة، ثمّ الملكيّة التّوارثيّة الإنكليزيّة، وإمارات ألمانيّة. هكذا، اعتاد الفكر الغربيّ أن يقول الشيء ونقيضه، فهو تارةً يؤكّد عبقريّة المسيحيِّين في تكوين الغرب، وتارةً يخرج عن المسيحيّة، وتارةً يُثمّن القيم الفرديّة، وتارةً يُثمّن الوحدة المُتراصَّة، ويمدح السلام، وتارة يثني على غزوه للعالم.

يتحدَّث الدكتور قرم عن المسيحيّة وأثرها على التَّوسُّعيّة الأوروبيّة، على الرّغم من أنّ العبقريّة الحقيقيّة للمسيحيّة هي في المعنى الَّذي تسبغه على الوجود، وفي القدرة على التغلُّب على الموت، وعدم الزّوال في العدم.

تنزع الديانة التَّوحيديّة إلى توحيد الجنس البشريّ تحت راية واحدة، وعندما سيطر الدين المسيحيّ على النِّظام السِّياسيّ أصبح الانشقاق عن الدِّين هو انشقاق عن النِّظام السِّياسيّ يستتبعه القمع الفوريّ والشّرس؛ ما أدّى إلى محاكم التَّفتيش وإلى الحروب الشَّرسة بين الكاثوليك والبروتستانت في القرن السَّابع عشر، وعلى الرّغم من تلك الحروب الشَّرسة هناك تلازم بين المبشِّرين الكاثوليك والبروتستانت والعسكريِّين للتوسُّعيّة خارج أوروبا.

كان لا بُدَّ من احتكار مصطلح الحضارة والتَّحضُّر بوصفها مُقدّمةً ضروريّةً لتلك التَّوسُّعيّة العنيفة، علمًا بأنَّ الحضارة هي ملك جماعيّ للإنسانيّة، وهي أفضل ما يمكن أن تُقدّمه المجتمعات الإنسانيّة من فنّ وتقنيّات وأخلاق.

ولكن بالنِّسبة إلى الأوروبيِّين أضحت الحضارة تعني التَّفوُّق على شعوب لم تمتلك القوَّة نفسها، وأصبح معناها التَّصرُّف اللَّبق والمُهذَّب واللِّباس المعين الَّذي يختلف عن لباس الهمج من الشُّعوب الأخرى.

تراكمت مجموعة مُتعدِّدة من الموروثات والعوامل المُتداخلة والمُتشابكة لتشكّل القوَّة المستقبليّة لأوروبا كما جاء في الفصل الثالث، واتَّخذت تلك الموروثات وجوهًا واتّجاهاتٍ عدّة، منها: الحديث عن عبقريّة أوروبا الَّتي ركّزت على خطّ بين الثورتين: العلميّة والصناعيّة، وزاد عليها الألمان انبثاق البروتستانتيّة الرأسماليّة.

أما الإبداع الفنّيّ في جنوى وإيطاليا فقامت الممالك الفاحشة الثَّراء بالإنتاج الفنّيّ الغزير المفرط بالحيويّة الّذي شجعته الكنيسة الَّتي أخذت تغرف من عجائب الفنِّ المقدّس، مثل: الرسومات واللَّوحات الدِّينيّة البديعة والمعبِّرة والموسيقى الدِّينيّة.

في تلك المرحلة، تصدّر نظام المحاسبة، وإنشاء أولى المصارف، وأنظمة التَّأمين لتمويل الرّحلات الاستكشافيّة، والمبادئ التَّأسيسيّة لبورصات البضائع في إيطاليا.

أصبح الجنويُّون والبندقيُّون هما أوَّل عيون شبكة الاستعمار، وبوصفها نتيجةً لتلك الحركة التِّجاريّة والثَّراء الفاحش للممالك الإيطاليّة، ومع بدايّة الحروب الصَّليبيّة راحت عوائل الحاضرات الإيطاليّة تحشر وسائل ماليّة ضخمة للتَّوسُّع، واضعةً بذلك الركائز الأولى للرَّأسماليّة الحديثة قبل بروز البروتستانتيّة، واندفع

بعدها البرتغاليُّون والهولنديُّون بتشجيع من الكنيسة لتنصير العالم وهدايته إلى الدِّين المسيحيّ في القرن الخامس عشر بغزو العالم، هادفين أيضًا إلى اكتشافه، وتدوين ما يرونه وحصر الثَّروات إظهارًا لجشعهم اللَّامُتناهي، ولم تقم الكنيسة بإدانة تلك الأعمال.

ذلك الاتّصال المُكثَّف والتّكراريّ مع الشُّعوب الأخرى مُضافًا إلى فضوليّة فكريّة وتفاعل نشط مع الثَّقافات الأخرى، إضافةً إلى التَّنوُّع الكبير الَّذي تمتاز به أوروبا نفسها وترجمة الأعمال والدِّراسات العربيّة وهي في قسم منها ترجمة عن الإغريق، زاد عليها الدَّارسون العرب والمسلمون؛ ما أنتج توسُّعًا في المعلومات والتعلُّم، وازداد الإقبال على المدارس والقراءة والكتب؛ وأنتج ثورةً علميّةً معرفيّةً ما لبثت أن تحوَّلت إلى ديانة بذاتها، حيث أظهر غاليليو أنَ فصل العلم عن الديانة ممكن، وأنّ كبار العلماء يمكنهم من خلال المراقبة والمشاهدة والمراجعة أن يتقدَّموا علميًّا من دون بركة الكنيسة.

بذلك، اندمجت تلك العوامل لتنتج صعود الرأسماليّة والتَّوسُّعيّة، حيث أنتجت خطابًا ميثولوجيًّا (أسطوريًّا) عن عبقريّة الغرب، وملحميًّا على نسق ملاحم الإغريق القديم. ذلك التَّوسُّع أنتج حيويّة اقتصاديّة أدّت إلى موجات هجرة مُتعاقبة نفّست عن أوروبا الكاهل السُّكانيّ، وأوجدت قواعد تجاريّة ترفد الدولة الأم بالإنتاج الاقتصاديّ وأرباحه.

تلك العوامل المُتداخلة والمُعقدّة واللَّامركزيّة وغير المُخطّطة في كثيرٍ من الأحيان (مثل: تطوّر صناعة السّفن والحرفيِّين والزراعة الَّتي كانت بحلية تراكميّة غير منسّقة لخمسة قرون وشكّلت تطوُّرًا تدريجيًّا)، تلك العوامل لا يمكن إطلاق كلمة ثورة عليها كونها حدثًا فجائيًّا. إنّ الأساطير التَّأسيسيّة الَّتي تستخدم مفهوم الثَّورة تُختزل بشكلٍ تبسيطيّ لا يرى الصِّراعات العنفيّة والبركانيّة من شقاق دينيّ وعداوات قوميّة عنيفة، ومن قلب للنّظام مع الثَّورة الفرنسيّة، وانتشار الأيديولوجيّات الماركسيّة، ومجازر الحربين العالميّتين اللَّذين استتبعا بالخوف من القوة السّوفياتيّة. إنّ ما أريد من مصطلح الثَّورة هو اختزان النّبل الإغريقي والكونيّة الصّوفيّة المسيحيّة، والشغف بالعقل والعلم ليتمَّ دمج أوروبا في رحمٍ صعوديٍّ واحد وهو أبعد ما يكون عن الحقيقة.

ما الَّذي حدث يا ترى من موزارت إلى هتلر؟

أهمّ ما يُلخّص الأعجوبة الأوروبيّة هو الانفجار الموسيقيّ الَّذي يميّزها عن كل ما تمّ إنجازه في أيّ زمانٍ ومكان.

لقد تمّ ضمّ كلّ شيء في اللّحن، مثل: أصوات الطَّبيعة وزفراتها، وما تثيره من مشاعر العالم وأصواته، إضافةً إلى المشاعر الإنسانيّة بتنوّعها.

انبعثت الموسيقى خارج الأديرة والممارسات الفطريّة في الأوساط الشَّعبيّة الحضريّة والرِّيفيّة، وفتحت الموسيقى الحدود القوميّة الَّتي كانت تهشم أوروبا في وقتٍ كان الأدب الرّوائيّ محدودًا باللُّغات القوميّة وفن الرّسم حبيس الأديرة، كانت الكتابة الموسيقيّة هي اللُّغة الوحيدة المشتركة تقريبًا بين الأوروبيِّين، وأتيح للموسيقيِّين أن يتنقَّلوا بحرِّيّة وراحة بين الحدود والبلاطات المُتضادَّة والمُتنازعة.

إنّ من المقاطع الموسيقيّة المفصليّة الَّتي سوف تَكون رؤيّة بالنّسبة إلى مستقبل أوروبا هي «هلاك فاوست» بوساطة غوته والتَّحالف مع الشيطان؛ بهدف تحصيل السُّلطة، وهي ضمّت كلّ المعضلات الَّتي سوف تواجه أوروبا ومزّقتها من حيث التَّحالف مع الشيطان بشكلٍ تجاوز المألوف؛ بهدف الوصول إلى القوَّة والسَّيطرة وذلك كان مؤشِّرًا استباقيًّا على كلّ ما سوف تتخبّط به أوروبا وأهمّها النَّازيّة.

هناك إغفال لإعجاب النّخب الأوروبيّة بصعود النَّازيّة، واتّساع رقعة التَّعاون مع الجيوش الألمانيّة، وذلك الإغفال المُتعمّد هدفه دعم الخطاب الغربويّ وتماسكه المزعوم، فإذا كان تاريخ أوروبا موحّدًا، فكيف راحت المكوّنات الأولى الفلسفيّة للعنصريّة تزدهر في القرن التاسع عشر (داروين وهرميّات أنواع الأعراق) وأصبحت أسماء الأعراق، مثل: الجرمانيّ، الآري، الضالي، الفرنسيّ، اليهوديّ تتكاثر في الأدبيّات المختلفة؟

إنّ من ينظر إلى وجهة النّظريّة الألمانيّة للحرب العالميّة الأولى ثمّ الثانيّة،كما عبّر عنها توماس مان، يرى أنّ ألمانيا وقفت في وجه الغزو الغربيّ الفرنسيّ _ الإنكليزيّ ذي الجذور الاستعماريّة الرومانيّة وضدّ غربنتها.

هكذا، فإنّ هتلر غرف من معين التّعالية الأدبيّة والفلسفيّة الأوروبيّة الشَّديدة التَّجذُّر في القرن الثامن عشر، ولم تكن الحرب العالميّة الثانيّة حدثًا منعزلًا؛ بل هي تندرج كلِّيًّا في امتداد أسباب الحرب الأولى وتبعاتها.

يتعاطى الأوروبيُّون مع تاريخ الشعوب الأخرى (مصر، والصين،...) كما جاء في الفصل الخامس على أنّه حقب؛ بينما ينفحون تاريخهم وعقودهم ويَعظِّمون

حجمها؛ ويمكن النَّظر إلى أنّ أوروبا هي امتداد لآسيا، وذلك ما يشهد عليه التاريخ؛ إذ إنّ التَّطوُّر نشأ بين روما والإسكندريّة.

بعد التَّمزُّقات العنفيّة الَّتي جرّتها الحروب الدينيّة في أوروبا، تمّ تصدير الأفكار والفلسفات الألمانيّة لروسيا، حيث نما تيّارا «مُحبِّي السّلافيّة» «والضربيّين» وملأ صراعهما الفضاء الفكريّ الروسيّ. وقد عبّر دوستويفسكي عن الصِّراعات الحضاريّة والفكريّة حينها بقوله : «إنّ أقلّ ما نستطيع قوله: إنّه إذا لم تنجح الحضارة في جعل الإنسان أكثر دمويّة، فإنّها جعلت من تعطّشه للدماء أكثر مكرًا، وأكثر دناءة ممّا كانت عليه في الماضي».

هكذا، أصبحت الثقافة الأوروبيّة تمشي على غير هدى، وتدخل في تناقضات المُثُل الذهنيّة العصيّة على التَّجاوز.

بعد الحرب العالميّة الثانيّة أنقذت الولايات المتّحدة الأميركيّة أوروبا مرتين، وأسّست حلف الناتو في العام 1949م، حيث كرّس الحلف مفهوم الغرب الحامي للحرِّيَّات وجعله حقيقة جغراسيّة مُتجذِّرة في الواقع، وذلك ما تناوله الفصل السابع بالتفصيل.

أخذ الأوروبيُّون المثال من المجتمع الأميركيّ المُتعدِّد الثَّقافات، والرَّأسماليّة الأميركيّة وهما مفتاح الرخاء والازدهار والاستقرار، وهكذا، أصبح اقتصاد النِّظام الرَّأسماليّ الأميركيّ وسياستها الخارجيّة تعلّقًا بطوباويات سبق لها أن تسبّبت بشقاء أوروبا، وأضعفت قيم الغرب، وبوصفها نتيجةً لتلك الحرب أسّست أوروبا دولة إسرائيل، واختصرت مشكلة الشرق الأوسط في عدم وجود اللِّيبراليّة والديمقراطيّة، من أجل غضِّ النَّظر عن الصَّدمة النَّفسيّة لتأسيس ذلك الكيان.

الخاتمة

في نهايّة هذا الكتاب، وفي الفصل الثامن منه يطرح المؤلّف السُّؤال: إلى أين تمضي أوروبا بشؤون العالم؟

فيجيب بأنّ الديمقراطيّة تعرف في عقر دار «الغرب» تقهقرًا أكيدًا عبر التّحالف بين نخب ديمقراطيّة مع أصحاب الأعمال المسيطرين على وسائل الإعلام؛ ما يجعل النّاخب طريدةً سهلةً للأحزاب اليمينيّة والمُتعصِّبة.

ختامًا، يسأل المؤلّف: بعد ذلك الكمّ من التَّجارب الفاشلة، مثل: العولمة في

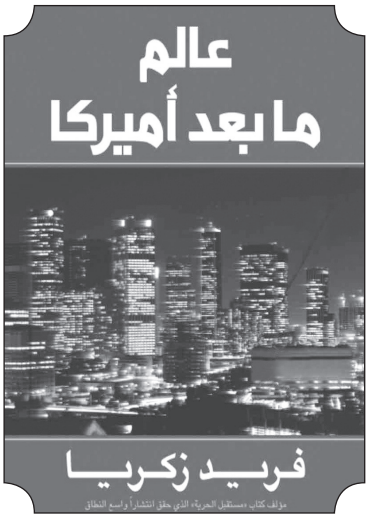
أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين الَّتي أدّت إلى الخراب، لماذا يمضي الأوروبيُّون والأميركيُّون بإصرار عنيد بالتبشير بتحرُّر اقتصاديٍّ أعمى باسم الديمقراطيّة والتَّقدُّم ؟!

كيف لم يحترسوا بالتّواضع قبل إطلاق تعاميمهم السَّاذجة، وأفكارهم السَّطحيّة عن نشر الديمقراطيّة والحرّيّة بالعنف والقوّة الوحشيّة المباشرة ؟

بعد أفول الاشتراكيّة الَّتي اتّهمت بأنّها سبب الكارثة الَّتي ابتليت بها البشريّة، أفلت العنان للِّيبراليّة المُتوحِّشة، وأصبح الوصول إلى السُّلطة محصورًا بأصحاب المليارات عبر تحالفهم مع الشركات المُتعدِّدة الجنسيَّات، والمصارف، ومالكي وسائل الإعلام، والمشتغلين بالنّفط. وبشكلٍ مريب، يسود صمت مُطبق أوساط النُّخب الأميركيّة والأوروبيّة من الدوائر الأكاديميّة المعولمة، وتلك التَّابعة للأجهزة الرقابيّة، ووسائل الإعلام، والمؤسَّسات غير الحكوميّة، لا بل يعتقد أولئك إذا كان هناك من سوء في هذا العالم، فإنّ السَّبب الجوهريّ يعود إلى وجود حفنة طغاة عالم ثالثيِّين مُعادين للغرب ولسياساته وتوسُّعه. هكذا، أُطلقت مفاهيم جديدة، مثل: الحوكمة، والشفافيّة، والمحاسبة، والمساءلة، والتَّنمية المستدامة،... بمعزل عن حالة الاستغلال الحقيقيّة الَّتي يتمّ تمجيد تلك المفاهيم لأجلها. وتعمل السِّياسات الأميركيّة والأوروبيّة على التَّسبُّب بشقاقات عميقة في داخل الدول والشعوب المستهدفة آملة أن يجعلها ذلك أكثر خضوعًا للغرب.

ينتهي المؤلّف إلى التأكيد أنّ تدخُّلات الغرب الفظَّة والعسكريّة العنيفة هي العائق الأوَّل أمام نشر حقوق الإنسان؛ لأنّ جاذبيّة أنموذج الحرِّيَّة ـ في حدِّ ذاته ـ كافية لتجعل الشعوب تتبنّاه وتطبّقه بشكلٍ تلقائيٍّ وفطريٍّ.

لماذا الإصرار على إبقاء الإسلام خارج إطار المصالحة المسيحيّة واليهوديّة؟! أليس ذلك في جزءٍ منه طريقًا للإبقاء على خصوصيّة يدّعي الغرب حصريّتها؟! أليست تلك عادةً فكريّةً تسجن المجتمعات المعنيّة في حالة توحّد فلسفيٍّ وثقافيٍّ خطير يناقض ادّعاءَاتها الفضوليّة والفكريّة والثقافيّة الَّتي كانت تتميّز بها الحضارة الأوروبيّة؟!



عالم ما بعد أميركا

الكاتب: فريد زكريّا

النّاشر: الدَّار العربيّة للعلوم ناشرون

الصّفحات: 247 صفحة

سنة النّشر: 2009م.

مراجعة: ميرفت إبراهيم*

عن الكتاب

أميركا هي القوّة العظمى في العالم، والقطب الأوحد على صعيد القِوَى العالميّة؛ فأميركا قوّةٌ عُظمى على الصُّعُد: السِّياسيّة، والعسكريّة، والثَّقافيّة، والاقتصاديّة، وكانت كذلك لقرونٍ عدَّة. فهيمنتها العالميّة على تلك الصُّعد كانت وتزداد يومًا بعد يوم. تلك الصُّورة عن أميركا هي صورة نمطيّة عند أغلب شعوب العالم. وفي ظلّ إرساء تلك الصُّورة في الأذهان، يأتي هذا الكتاب ليُبيّن أنّ تلك الصورة، وإن كانت صحيحة في وجوهٍ عدّةٍ، إلّا أنّها ليست صحيحة في المطلق. فعلى الرّغم من

* طالبة ماجستير في جامعة القدّيس يوسف، كلّيّة العلوم الدّينيّة، معهد الدّراسات الإسلاميّة المسيحيّة.

تفوّق أميركا عسكريًّا إلّا أنّها باتت تواجه تحدّياتٍ كثيرةٍ على المستوى الاقتصادي تتمثّل ببزوغ قِوَى منافسة لها على مستوى الاقتصاد العالميّ، وذلك التَّحدِّي يطلق عليه الكاتب نهوض البقيّة. وذلك النُّهوض للبقيّة، وإن كان لن يُلغي أميركا ويُخرجها من المعادلة العالميّة كونها قوّةً عظمى، إلّا أنّه وبالتأكيد سيُخفّف من وهج صورتها بوصفها قوّةً عظمى مطلقة، وسيحوّل العالم من عالم أُحاديّ القطب، إلى عالمٍ ثنائيّ القطب، أو مُتعدّد الأقطاب.

عالم ما بعد أميركا

يتناول الكتاب قضيّة نهوض البقيّة بدراسة علميّة موضوعيّة، وهو لا يُظهر انحطاط أميركا بقدر ما يُظهر نهوض جميع الأُمم الأخرى. فالمؤلّف في هذا الكتاب يُشيد بالإجراءات الَّتي اتّخذتها الولايات المتّحدة الأمريكيّة في نشر الدِّيموقراطيّة اللِّيبراليَّة في جميع أنحاء العالم، ويؤكّد مكانة أميركا العالميّة، وسلطتها العظمى، وكونها القوّة العظمى الأولى في العالم، على مختلف الصُّعُد، إلّا أنّه يوضّح أيضًا بأنّ بلدانًا أخرى تتنافس اليوم مع الولايات المتّحدة من حيث القوّة الاقتصاديّة والصّناعيّة والثقافيّة، وفي حين أنّ الولايات المتّحدة الأميركيّة ما زالت تُعدّ الغالبة من حيث القوّتين: السِّياسيّة، والعسكريّة؛ فإنّ بلدانًا أخرى، مثل: الصِّين والهند أصبحا لاعبين عالميَّيْن في العديد من المجالات.

إنّ أهمِّيَّة هذا الكتاب تكمن في أنّه يُلقي الضَّوء على التَّحوُّل الكبير الَّذي يجري في العالم اليوم، ويُبيّن أنّ هذا العالم وإن كان يبدو مألوفًا، فهو في واقع الأمر مختلف تمامًا. ويعطي هذا الكتاب قراءةً جديدةً عن واقع الهيمنة العالميّة في قالبٍ علميٍّ موضوعيٍّ، يحثّ القارئ على التَّمعُّن أكثر بالصُّورة الَّتي كانت لديه عن واقع الهيمنة الأميركيّة العالميّة.

نجد، من خلال ما طُرح في هذا الكتاب، أنّ العالم يتحوّل بشكلٍ تدريجيٍّ بطيء من نظام أُحاديّ القطب إلى عالم ثُنائيّ القطب، أو مُتعدّد الأقطاب. فالسُّلطة المطلقة الَّتي كانت للولايات المتّحدة تنحدر بشكلٍ تدريجيٍّ، مع ما يشهده العالم اليوم من نُموٍّ اقتصاديٍّ مُتسارع يرفع باقي الأُمم إلى مصافّ المنافسة الاقتصاديّة لأقوى دولةٍ في العالم، وبذلك، يخطف منها الأضواء، ويجعلها أمام خيارات عدّة، باختيارها التَّأقلم مع التَّطوُّر المتسارع، وذلك يتطلّب تغيير إستراتيجيّتها من

إستراتيجيّة سُلطويّة مستعبدة، إلى سُلطة مشاركة ومُنظّمة للقِوَى العالميّة الجديدة.

فصول الكتاب وأقسامه

جاء الكتاب في سبعة عناوين على الشَّكل الآتي:

العنوان الأوّل: نهوض البقيّة:

الَّذي يعرض فيه الكاتب ثلاثة تحوّلات أساسيّة في القوّة أدّت إلى إعادة صياغة الحياة الدَّوليّة في نواحيها: السِّياسيّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة. الأول: هو بروز العالم الغربيّ، والثاني: بروز الولايات المتّحدة الأميركيّة، والثالث: وهو موضوع هذا الكتاب، وقد سمّاه نهوض البقيّة.

العنوان الثَّاني: الكأس تطوف:

يُوصّف الكاتب العالم اليوم أنّه يعيش هدوءًا نسبيًّا، على الرّغم من كلّ ما تنقله لنا الوسائل المرئيّة وهي عكس ذلك. وذلك الهدوء النِّسبيّ له أساس بِنْيَويٌّ عميقٌ يربطه بتفوّق الاقتصاد على السِّياسة في كلّ مكان على هذه الأرض. ويوضّح أنّ العالم يعيش ثالث توسّع للاقتصاد العالميّ، والأكبر على الإطلاق خلال العقدَيْن الأخيرين، وتعود أسبابه إلى ثلاثة عوامل أساسيّة هي؛ العوامل: السّياسيّة، والاقتصاديّة، والتّكنولوجيّة. فانهيار الاتّحاد السُّوفياتيّ أدّى إلى هدوءٍ نسبيٍّ في السَّنوات الأخيرة، ففقدت حركات التّمرُّد والميليشيات الصَّغيرة تمويلها. ذلك إضافة إلى انهيار الشّيوعيّة، وهو عامل اقتصاديٌّ مهمٌّ، حيث أصبحت رأسماليّة الأسواق الحرّة هي الطَّريقة العمليّة الوحيدة لإدارة الاقتصاد؛ ما شجّع الحكومات في مختلف بقاع الأرض على أن تصبح جزءًا من نظام اقتصاديٍّ دوليٍّ. ولا يخفى ما لثورة المعلومات من أثرٍ في جعل المعلومات مُتاحًة في كلّ مكان، وذلك كان له الأثر في تسهيل عمليّة التَّوحُّد، وولادة اقتصاد عالميّ واحد.

يعرض الكاتب، ضمن هذا العنوان، بعض التَّحدِّيات الّتي يمكن أن تواجه ذلك النُّموّ المُتسارع ونهوض البقيّة، ومنها: نهوض الشُّعور القوميّ، حيث إنّ استعداد الدُّول المستقلّة للتّعاون على حلّ المشاكل الشّائعة يقلّ باستمرار، ومع تزايد عدد اللّاعبين الحكوميّين وغير الحكوميّين، وتنامي قوّة كلّ واحد منهم وثقته تتضاءل احتمالات حدوث اتّفاق وتعاون مشترك. ويوضّح الكاتب في هذا العنوان أنّ النّظام الجديد، والعالم الجديد لن يُنتجا قوّةً عظمى جديدةً؛ بل مجموعة متنوّعة من القِوى. وعلى الرّغم من قوّة أميركا العظمى إلّا أنّ الكاتب يشير إلى انحدارٍ نسبيٍّ

سوف تتعرّض له أميركا في ما يتعلّق بالجانب الاقتصاديّ حصرًا مع نهوض البقيّة.

العنوان الثالث: عالم غير غربيّ:

يُوضّح الكاتب، من خلال هذا العنوان، أنّ سيطرة الغرب ليست سوى انحرافٍ مؤقّت عمره 200 عام في مسار التّاريخ، وأنّنا نعود إلى توازننا الطّبيعيّ الآن. ذلك أنّ الهند والصين كانتا لا تقلّان ثراءً عن الغرب حتّى بداية القرن التّاسع عشر. فالصّين كانت أكثر غنًى وتطوّرًا من النّاحية التّقنيّة من أيّ بلدٍ آخر، حيث كانت تستخدم تقنيّات لم يعرفها الغرب إلّا بعد قرون لاحقة، ثمّ بدأ الأمر بالتّحوُّل في القرن الخامس عشر، وبحلول القرن السادس عشر كانت أوروبا قد شرعت بالتّقدّم. ويشير الكاتب إلى أنّ الطُّموحات الغربيّة الكبرى من سلطة ونفوذ، وثقافة، جاءت مع ظهور الإمبراطوريّات رسميًّا، وأدّى ذلك الظُّهور إلى نشر الأفكار والعادات الأوروبيّة في جميع أنحاء الكرة الأرضيّة؛ ما أدّى إلى التّغريب والتّحديث، فأخذت الثّقافة النُّخبويّة القديمة والنّظام التّقليديّ بالتّلاشي في الدُّول النّامية.

ولكن على الرّغم من ذلك كلّه، يرى الكاتب أنّ معظم المجتمعات الّتي دخلت في عالم الحداثة مؤخّرًا ترغب في الجمع بين ثروتها الجديدة وبعض عناصر النّظام القديم. فالتّمسُّك بالتّقاليد، والقيم الاجتماعيّة لا يزال قويًّا حتّى في بعض البلدان فائقة التّطوّر، مثل: الولايات المتّحدة، واليابان، وكوريا الجنوبيّة. وهذا ما يبدو للكاتب أنّه يؤسّس لمجتمع مختلط، مُتأثّر من جهة بقوّة الغرب، لكنّه يحتفظ بعناصر مهمّة من الثّقافة المحليّة، فالمحلّيّ والعصريّ ينحوان جنبًا إلى جنب مع العالميّ والغربيّ.

العنوان الرابع: المتحدّي:

يتحدّث الكاتب في هذا العنوان عن الصّين، ويبيّن أنّها تسحق الولايات المتّحدة من حيث حجمها، وضخامتها لدرجة أنّ الولايات المتّحدة تبدو أمامها مثل القزم. ويشير إلى أنّه وعلى الرّغم من المشاكل الكثيرة الّتي تعانيها الصين إلّا أنّها ما زالت تحافظ على نموّها القويّ، وحجم قوّتها سياسيًّا، واقتصاديًّا، وعسكريًّا، وذلك يجعل لأيّ شيء يحدث في الصين على المستوى الدّاخليّ أثره في تعقيد الحياة على المستوى الدوليّ، فتأثيرها يتجاوز بكثير حدودها الطّبيعيّة، ويستحيل على الصّين أن تتسلّل إلى المسرح العالميّ دون أن يلحظ أحد وجودها، فهي أكبر من أن تختبئ. ويوضّح الكاتب أنّ مشاكل الصين ناتجةٌ عن نجاحها في النّموّ

الاقتصاديّ غير المسبوق ـ على وجه الخصوص ـ الَّذي أفرز تغيّرًا اجتماعيًّا غير مسبوق. فاستفاقة الصِّين ـ بحسب الكاتب ـ صحيحٌ أنّها تُعيد تشكيل المشهدين: الاقتصاديّ، والسّياسيّ العالميّ، لكنّها أيضًا تتأثّر بالعالم الّذي تنهض فيه، وهي تواجه القُوّتين نفسهما اللّتين تميّزان عالم ما بعد أميركا؛ أي العولمة والقوميّة.

يتكلّم الكاتب عن علاقات الصِّين الخارجيّة، فيوضّح أنّ علاقتها بالدُّول المجاورة علاقة عمليّة مبنيّة على أساس الظُّروف والمصالح، وعلى نظرتها إلى نفسها بوصفها دولةً ناميةً، فاهتماماتها الخارجيّة مُتعلّقة ـ على الأغلب ـ بالتَّنمية. يُبيّن الكاتب أنّ علاقة الصِّين مع جميع دول العالم تُصبح ضئيلة إذا ما قورنت بعلاقتها مع الولايات المتّحدة. فالعلاقة الاقتصاديّة الأمريكيّة الصّينيّة علاقة تبادليّة. فالصين تحتاج إلى السُّوق الأميركيّة من أجل بيع بضائعها، والولايات المتّحدة تحتاج إلى الصين من أجل تمويل دَينها. تلك العلاقة الوثيقة بين البلدين كما يوضّح الكاتب تجعل أيّ نزاع صينيّ أميركيّ جدِّيًّا محدّدًا لمعالم العصر الجديد، ومحوّلًا إيّاه إلى مكان آخر بعيدًا عن التّكامل والتّجارة والعولمة.

العنوان الخامس: الحليف:

يتناول الكاتب في هذا العنوان الهند، ويوصّف واقع الهند المستقرّ الَّذي يسوده السَّلام والرخاء في العقد الأخير منذ العام 1997م. ويشير إلى أنّ النُّموّ في الهند لا يحدث بسبب الحكومة؛ بل هو نموّ فوضويّ، وغير مُنظّم إلى حدٍّ بعيدٍ، ويحدث من الأسفل إلى الأعلى. وتبدو الهند من وُجهة نظر الكاتب ـ وهي أحد أفقر البلدان في العالم ـ مشابهةً بصورةٍ تدعو إلى الاستغراب للدَّولة الأغنى في العالم، الولايات المتَّحدة الأميركيّة، في أحد الجوانب الأساسيّة، وهو أن المجتمع فرض هيمنته على الدّولة في كلا البلدين. ويشير أنّه وعلى الرّغم من النَّقد الَّذي يُوجَّه إلى الحكومة في الهند، وعلى الرّغم من فشلها في العديد من الميادين، إلّا أنّها حقّقت الدِّيموقراطيّة، وتبقى الحكومة مهمّة في سبيل استفادة البلد من طاقاته وامكاناته. يوضّح الكاتب أنّ الهند، وبعد نيلها استقلالها ،كانت توّاقة لأداء دورٍ في المسرح العالميّ، وذلك الطُّموح ورثته ـ كما يشير الكاتب ـ من بريطانيا الَّتي كانت تدير جزءًا كبيرًا من إمبراطوريّتها في نيودلهي. ومع انتهاء الحرب الباردة، وبدء نموّ الهند، تحسّنت علاقات الهند مع جيرانها، وبدأت الهند تؤدّي دورًا أكبر في العالم، ويعتقد ـ بنظر الكاتب ـ أنّها سوف تُصبح قوّةً عظمى في نهاية المطاف.

من أهمّ جوانب الدَّور العالميّ للهند هي علاقتها الممتازة مع الولايات المتّحدة الأميركيّة؛ بحيث تُعدّ الهند الدَّولة الأكثر مُناصرةً لأميركا في العالم، في معيارٍ واحدٍ على الأقلّ. فالنّظام المجتمعيّ الديموقراطيّ الهنديّ والرأسماليّ يبدو مماثلًا لنظيره الأميركيّ، بالإضافة إلى أنّ الثَّقافة الهنديّة يُنظر إليها بشكلٍ إيجابيٍّ من قبل الأمريكيّين، فالعلاقة بين المجتمعين تزداد تداخلًا وعمقًا، سواءً وقّع البلدان معاهدات جديدة أم لا. وعلى الرّغم من ذلك التَّشابه يشير الكاتب إلى بعض الاختلافات، الَّتي تتعلّق بالسِّياسة والنَّظرة إلى العالم، ويعتقد أنّ نظرة الهند الخاصّة إلى العالم يُبعدها كلّ البُعد عن تبنّي النَّظرة الأميركيّة الصَّرفة إلى العالم. ويشير الكاتب في أثناء عرضه لعلاقة الهند مع الولايات المتّحدة الأميركيّة إلى الاتّفاق النَّوويّ بينهما، ويعدّه مثالًا رائعًا للصّراع بين رؤية اقتصاديّة محضة للعولمة من جهة، وسياسة القوّة من جهةٍ أخرى، فمن وُجهة نظرٍ اقتصاديّة، لا تحسب الهند الاتّفاقيّة النَّوويّة ضروريّةً جدًّا، حيث إنّ تطلّعاتها النَّوويّة تتعلّق بالاعتزاز القوميّ، والإستراتيجيّة الجيوسياسيّة.

العنوان السَّادس: نفوذ أميركيّ:

يحاول الكاتب في هذا العنوان أن يُبيّن كيفيّة تأثّر أميركا بالتَّغيُّر العالميّ الحاصل من خلال مقاربتها لأنموذج بريطانيا على ذلك الصعيد. لا يعتقد الكاتب التَّجربتين مُتطابقتين تمامًا، إلّا أنّه يعتقد أنّ بريطانيا أقرب أمّة في العصر الحديث تصل إلى الموقع الَّذي وصلت إليه أميركا اليوم. فيبدأ الكاتب بعرض تأثير بريطانيا في العالم، ويبيّن عظمة إمبراطوريّتها، ويوضّح أنّه على الرّغم من هذه العظمة، إلّا أنّ موقع بريطانيا أكثر هشاشةً ممّا بدا عليه، ويقارب بين حرب البور وحرب العراق، بإشارة منه إلى الإرهاق الَّذي مُنيت به أميركا بعد حربها في العراق، حيث أُلهيت، وأُجهد جيشها، وتلطّخت صورتها. ويستغرب الكاتب بقاء هيمنة بريطانيا طَوال تلك المرحلة على الرّغم من انحدارها، ويشير إلى أنّ الطَّريقة الَّتي أدَّت بريطانيا بها أوراقها يمكن أن يُساعد على إلقاء الضَّوء على طريق أميركا المستقبليّ. ويوضّح الكاتب أنّ بريطانيا بقيت قوّةً عظمى لقرونٍ عدّة، لكنّها لم تبقَ كذلك على المستوى الاقتصاديّ الَّذي كان ينحدر في واقع الأمر، ويُرجع الكاتب السَّبب إلى رؤية بريطانيا الإستراتيجيّة الحكيمة، ودبلوماسيّتها الجيّدة، حيث اختارت التَّأقلم مع صعود أميركا بدلًا من الصراع معها.

يُميّز الكاتب بين انحدار بريطانيا وانحدار أميركا؛ فاقتصاد أميركا اقتصاد ديناميٌّ بدرجةٍ عالية، ولا يزال محافظًا على موقعه على الرّغم من حجمها الكبير، فالقاعدة الاقتصاديّة والتّكنولوجيّة للولايات المتّحدة لا تزال تتمتّع بقوّة هائلة على الرّغم من التَّحدِّيات الأكبر والأعمق والأوسع الّتي سبق وواجهتها في تاريخها. ولكن، على الرّغم من ذلك إذا ما نظرنا إلى الصُّورة بمنظار اقتصاديّ شامل، فالولايات المتحدة تعاني من مشاكل خطيرة، فقد انخفضت نسبة الادِّخار بحدّة خلال العقدين المنصرمين، كما أنّ التَّأمين الصِّحّيّ يُهدّد بنسف الميزانيّة الفيدراليّة، ذلك بالإضافة إلى عدد من المشاكل الّتي تتراكم في وقتٍ سيِّئ جدًّا؛ لأنّ الاقتصاد الأميركيّ- وعلى الرّغم من كلّ قِواه- يواجه اليوم التَّحدِّي الأقوى في تاريخه.

يشير الكاتب إلى أنّ العيوب الاقتصاديّة الأميركيّة حقيقيّة، إلّا أنّها ليست نتاج موضع عجز وظيفيّ عميق ضمن الاقتصاد الأميركيّ، ولا هي انعكاسات انحلال ثقافيّ؛ بل هي ناتجة عن سياساتٍ حكوميّةٍ سيّئةٍ. ويوضّح الكاتب أنّ الاختبار الحقيقيّ بالنّسبة إلى الولايات المتَّحدة، في بعض الجوانب، هو اختبار سياسيّ يقع على واشنطن بصفة خاصّة، وليس فقط على عاتق أميركا بشكل عام.

العنوان السَّابع: الغاية الأميركيّة:

وهو العنوان الأخير، ويوضّح فيه الكاتب أنّ قوّة أميركا هي قوّة عظمى، ولكن مع بعض نقاط الضَّعف. فاقتصادها يعاني من مشاكل، وهناك تحوّلٌ بارز بين التِّسعينيَّات والوقت الحالي لا علاقة له بالولايات المتَّحدة؛ بل بالعالم أجمع، وهو ما يُعبّر عنه المؤلف بنهوض البقيّة. فالبِنْيَة الشَّاملة للأُحاديّة القطبيّة على المستويات: الاقتصاديّة، والماليّة، والثَّقافيّة سوف تضعف تدريجيًّا؛ ليتحوّل العالم من أُحاديّ القطب إلى ثُنائيّ القطب، أو مُتعدّد الأقطاب.

إنّ تلك الظَّواهر تتطلَّب تحوُّلًا كبيرًا في مقاربة أميركا للعالم، فهناك الكثير ممّا لواشنطن أن تفعله بخصوص إعادة تعريف غاية أميركا. وعلى الولايات المتَّحدة أن تتخلّى عن أسلوبها الإمبراطوريّ المتعجرف. ومن منظور الكاتب، لسنا بحاجة إلى صياغةِ العالم من جديد؛ لأنّ النِّظام الدَّوليّ الَّذي أُسِّس على يد الولايات المتّحدة بعد الحرب العالميّة الثَّانية بحاجةٍ ماسّةٍ إلى التَّوسُّع، والإصلاح، وليس إلى إعادة صياغة.

يرى الكاتب أنّ عملية نهوض البقيّة عمليّة طويلة وبطيئة. صحيح أنّ دولًا

كثيرة سوف تزدهر في السَّنوات القادمة، لكن نقاط توتّرٍ جديدة سوف تنشأ فيما بينها، فالكثير من تلك الدول النّاشئة تملك عداوات تاريخيّة، ونزاعات حدوديّة، وخصومات معاصرة فيما بينها، وفي أغلب الأحيان سوف تتنامى المشاعر القوميّة مع تنامي المكانتين: الاقتصاديّة، والجيوسياسيّة. من هنا، فإنّ الولايات المتّحدة تصلح أن تكون شريكًا مناسبًا للكثير من الدول الإقليميّة القلقة من نهوض دول مهيمنة.

الخاتمة

يمكن أن نخلص بعد هذا العرض الموجز لما ورد في هذا الكتاب، إلى أنّ صورة أميركا اللّامعة بوصفها قوّةً عظمى مطلقةً بدأت تنهار تدريجيًّا، وذلك ليس بسبب انحدارٍ ذاتيٍّ؛ بل بسبب نهوض البقيّة، وذلك النُّهوض يُرتّب على أميركا اتّخاذ القرار الصَّائب بالتَّأقلم؛ لأنّ دورها الآن ليس كما اعتادت عليه من سلطةٍ تراتبيّةٍ هرميّة تضع فيها قراراتها ومِنْ ثَمَّ، تبلّغها للبقيّة الممتنّة من العالم، لقد انتهى هذا الزَّمن، وبات العالم مكوّنًا من لاعبين كُثُر.

قواعد النشر في المجلّة

- تخضع الأبحاث التي ستنشر في المجلّة الى التحكيم العلمي.
- يحق لهيئة التحكيم بعد قراءة البحث المقترح للنشر: إما طلب تعديلات محدّدة من الباحث، أو رفض البحث، أو قبوله للنشر كما هو.
- تلتزم الأبحاث بالمعايير الأكاديمية المتعارف عليها للنشر مثل؛ ذكر المراجع والمصادر، والدّقة في كتابة الهوامش عند ذكر المرجع (كتاب أو مجلة أو مؤتمر). كما يجب ذكر اسم المؤلف كاملاً، ثم ذكر اسم المرجع كاملاً وعدد الأجزاء إذا وجدت، واسم الناشر، وتاريخ النشر (الطبعة) ومكانه، ورقم الصفحة.
- إذا كان المرجع موقعاً الكترونياً، يذكر اسم الموقع واسم صاحب الموضوع، وعنوان الموضوع، وتاريخ النشر إن وجد، ويُذكر رابط الموقع والموضوع على شبكة الإنترنت.
- ألا تتجاوز كلمات البحث الذي سينشر في ملف العدد 5000 الى 7000 كلمة.
- ألا يكون البحث المقدّم للنشر قد نشر سابقاً أو قدّم للنشر أو للتّحكيم في دورية أخرى في الوقت نفسه.
- أن يتضمّن البحث رؤية تحليليّة أو نقديّة للموضوع المقترح.
- ترفض المجلّة نشر أي بحث يتبيّن أنه اعتمد على مجرّد النقل والنسخ.
- هيئة التحرير غير ملزمة بإعادة الأبحاث التي لا تقبل للنشر الى أصحابها.
- المقالات التي تنشر تصبح ملكاً للمجلة يحقّ لها التصرّف بها من خلال إعادة نشرها في كتاب على سبيل المثال، أو بأي طريقة أخرى، مع الإشارة الى المؤلّف كمصدر للدراسة.
- ترتيب المقالات في المجلة يخضع لضرورات لها علاقة بمحور العدد، وليس بمكانة الباحث الأكاديمية أو العلمية.
- الآراء الواردة في الأبحاث المنشورة تعبّر عن رأي أصحابها ولا تلزم المجلّة بها.